Dr. SINDUNG HARYANTO, M.Si.

SOSIOLOGI AGAMA

DARI **KLASIK** HINGGA **POSTMODERN**

AUGUSTE COMTE, EMILE DURKHEIM, MAX WEBER, KARL MARX
GEORGE HERBERT MEAD, HERBERT SPENCER, CHARLES WRIGHT MILLS
MARX HORKHEIMER, DAN TOKOH-TOKOH LAIN

Dr. SINDUNG HARYANTO, M.Si.

SOSIOLOGI AGAMA

DARI **KLASIK**
HINGGA
POSTMODERN

Dr. SINDUNG HARYANTO, M.Si.

SOSIOLOGI AGAMA

DARI **KLASIK** HINGGA **POSTMODERN**

SOSIOLOGI AGAMA
Dari Klasik Hingga Postmodern

Dr. Sindung Haryanto, M.Si.

Editor: Andien
Proofreader: Aziz Safa
Desain Isi: Amiza
Desain Cover: Anto

Penerbit
AR-RUZZ MEDIA
Jl. Anggrek No. 126 Sambilegi, Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Yogyakarta 55282
Telp./Fax.: (0274) 488132
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

ISBN: 978-602-313-028-3
Cetakan I, 2015

Didistribusikan Oleh
AR-RUZZ MEDIA
Telp./Fax.: (0274) 4332044
E-mail: marketingarruzz@yahoo.co.id

Perwakilan:
Jakarta: Telp./Fax. (021) 7821480
Malang: Telp./Fax. (0341) 560988

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Sindung Haryanto

SOSIOLOGI AGAMA: Dari Klasik Hingga Postmodern/Sindung Haryanto-Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015

320 hlm, 17 x 24 cm
ISBN: 978-602-313-028-3
1. Sosiologi
I. Judul II. Sindung Haryanto

PENGANTAR PENERBIT

Kajian sosiologi sudah sering kita dengar di masyarakat. Banyak hal dalam kehidupan yang dapat dikaji dari sudut pandang sosiologi, salah satunya agama. Agama merupakan hal mendasar setiap individu yang menyangkut hak asasi manusia. Setiap individu berhak atas agama yang dimilikinya dan melakukan kewajiban atas agamanya tersebut. Bahkan, banyak orang rela mati demi memperjuangkan suatu agama sehingga menimbulkan perpecahan.

Melihat peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam suatu agama, perlu adanya kajian yang lebih mendalam tentang sosiologi agama. Namun, di Indonesia kajian terhadap sosiologi agama masih minim dan buku-buku referensi terhadap sosiologi agama masih kurang. Oleh karena itu, perlu adanya peran dan dukungan yang lebih dari para ahli, peneliti, dan peminat persoalan agama untuk memperdalam kajian sosiologi agama.

Buku *Sosiologi Agama* ini membahas peristiwa dan permasalahan dalam agama secara mendalam. Banyak teori yang berkembang dalam sosiologi agama terangkum dalam buku ini. Studi yang dijadikan acuan berskala internasional yang dapat dijadikan referensi bagi para peneliti agar dapat mengembangkan ilmunya di dalam negeri. Dengan demikian, buku ini dapat dijadikan referensi untuk mengisi kekurangan dan menjawab berbagai permasalahan yang terjadi selama ini dalam agama, baik skala lokal, nasional, maupun internasional.

Yogyakarta, Januari 2015
Redaksi

PENGANTAR PENULIS

Akhir-akhir ini perhatian para ahli terhadap berbagai fenomena yang berkaitan dengan agama meningkat drastis. Peningkatan tersebut dipicu oleh berbagai peristiwa yang mengguncang dan menguras emosi global seperti peristiwa memilukan 11 September 2001 atau yang lebih dikenal sebagai "*black September*" saat menara kembar WTC di New York dan gedung Pentagon di Washington diserang kelompok yang diidentifikasikan sebagai teroris. Peristiwa tersebut menimbulkan banyak korban tewas dan luka-luka serta trauma yang mendalam. Perspektif Barat menganggap bahwa peristiwa tersebut ada kaitannya dengan peran Al-Qaeda pimpinan Osama bin Laden yang selama ini dipercayai menjadi otak sejumlah aksi terorisme di berbagai negara.

Sejak persitiwa itu, tak pelak lagi sejumlah ahli dari berbagai disiplin ilmu mengkaji agama dari berbagai sudut pandang dalam rangka menjelaskan berbagai fenomena yang berkaitan dengan agama. Agama tidak lagi dipandang sebelah mata atau sebagai objek yang "tidak tersentuh" karena berkaitan dengan keilahian atau juga agama hanya dipandang sebagai urusan privat. Meningkatnya perhatian para ahli terhadap berbagai fenomena secara tidak langsung merupakan kritik terhadap teori sekulerisasi yang memandang bahwa peran agama semakin pudar seiring dengan kemajuan peradaban manusia.

Dalam sosiologi, kajian agama mengalami pasang surut. Kajian terhadap agama dapat diidentikkan dengan kajian sosiologi pada umumnya. Hal ini

disebabkan para *founding fathers* sosiologi melakukan kajian dan merumuskan teori dengan menekankan pentingnya variabel agama. Auguste Comte dan "trinitas" sosiologi, yakni Emile Durkheim, Max Weber, dan Karl Marx memperhitungkan agama dalam rumusan teorinya. Durkheim bahkan mengawali kariernya dengan melakukan studi mendalam selama 15 tahun di Australia dan menghasilkan karya monumentalnya, yakni *The Elementary Forms of the Religious Life*. Kajian sosiologis terhadap agama mengalami penurunan sejak berakhirnya PD II dan mengalami peningkatan lagi pada beberapa dekade terakhir.

Kajian sosiologi agama di Indonesia sendiri dapat dikatakan sangat kurang. Kajian-kajian mendalam terhadap fenomena agama selain minim, justru lebih banyak dilakukan oleh ahli asing. Buku-buku referensi sosiologi agama juga sangat kurang. Buku *Sosiologi Agama* ini didedikasikan untuk mengisi kekurangan tersebut. Buku ini merangkum ruang lingkup pembahasan sosiologi agama dengan menyajikan berbagai studi sosiologis terhadap fenomena agama yang terbagi dalam beberapa bidang kajian. Buku ini juga menyajikan berbagai teori yang berkembang dalam sosiologi agama. Sumber referensi yang diambil berasal dari buku-buku referensi terpilih dan berbagai jurnal ilmiah berskala internasional. Metode ini ditujukan sebagai stimulan bagi peminat agama untuk melakukan studi agama lebih lanjut guna menghasilkan jawaban yang lebih memuaskan terhadap berbagai fenomena agama baik pada skala lokal, nasional, maupun internasional.

Buku ini diharapkan dapat menjadi bahan referensi bagi para mahasiswa, peneliti, ahli, dan peminat persoalan agama. Berbeda dengan buku sosiologi agama yang lain, buku ini lebih banyak menyajikan banyak hasil studi di berbagai belahan dunia dengan tujuan menjadi inspirasi bagi peneliti dalam negeri untuk melakukan pengembangan studi di tanah air.

Buku ini tersusun berkat dorongan dan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis menghaturkan terima kasih disertai doa semoga dukungan dan bantuan yang telah diberikan dicatat sebagai amal saleh dan dilipatgandakan pahalanya oleh Allah Swt. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa karya ini masih jauh dari sempurna, maka kritik dan saran

konstruktif dari pembaca sangat diharapkan. Semoga karya ini bermanfaat bagi kemajuan dunia akademik di Indonesia.

Temanggung, November 2014

Sindung Haryanto

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

A. PENGERTIAN SOSIOLOGI

Sosiologi secara umum merupakan studi sistematik terhadap masyarakat manusia dengan menekankan pada kelompok sosial beserta berbagai konsekuensi dari kehidupan bersama. Sosiologi dapat diidentikkan dengan studi tentang struktur sosial yang merupakan konsekuensi utama kehidupan bersama tersebut. Struktur sosial merupakan pola perilaku sosial, seperti hubungan kekerabatan, perceraian, kriminalitas, kekerasan, perubahan struktur demografi penduduk, imigrasi, pengangguran, dan tingkat pengupahan yang semuanya merupakan isu-isu publik di masyarakat. Struktur sosial dalam perkembangannya selalu mengalami perubahan dari waktu ke waktu atau dengan kata lain dapat dibandingkan antarwaktu sekaligus antarmasyarakat.

Sosiologi mempelajari bagaimana manusia saling berinteraksi secara teratur sehingga menghasilkan pola tertentu (pola interaksi sosial), hukum-hukum, atau prinsip-prinsip yang mengatur hubungan dan interaksi sosial tersebut serta hubungan dialektik antara manusia sebagai individu dan masyarakat sebagai kesatuan kelompok sosial. Hubungan yang berlangsung sementara (sesaat)

antarbeberapa orang dengan demikian bukan menjadi objek kajian sosiologi. Menurut Reiss (dalam Peck & Bryant, 2007: 2), definisi sosiologi yang diterima secara umum adalah sosiologi sebagai ilmu khusus yang mempelajari agregat sosial dan kelompok-kelompok dalam organisasi institusional, institusi-institusi dan organisasinya, serta faktor dan konsekuensi perubahan-perubahan dalam institusi dan organisasi sosial.

Auguste Comte (1798–1857), seorang ahli fisika Prancis yang tertarik mempelajari berbagai fenomena sosial, kemudian dikenal sebagai *the founding father of sociology.* Bagi Comte, fenomena sosial mempunyai kemiripan karakteristik dengan fenomena alam (*natural*). Oleh karena itu, ia menggunakan istilah sosiologi untuk merujuk pada "fisika sosial" yang bertugas menjelaskan hukum-hukum sosial. Salah satu kemiripan karakteristik antara fenomena sosial dan fenomena alam ialah proses perkembangannya, yakni sama-sama mengalami evolusi. Menurut Comte, masyarakat mengalami perkembangan melalui tahapan-tahapan teologis, metafisik, dan positif. Teorinya ini dikenal sebagai hukum tiga tahap (*the law of three stages*). Tahapan perkembangan masyarakat tersebut dapat diidentikkan dengan tahapan masyarakat sederhana, transisional, dan masyarakat modern (maju). Ciri utama yang membedakan antarketiga tahapan tersebut terletak pada rasionalitas pemikiran manusia dalam menjelaskan atau menentukan faktor penyebab terjadinya suatu peristiwa (fenomena).

Sosiologi sebagai sebuah disiplin ilmu baru lahir di Benua Eropa pada abad ke-18. Sosiologi kemudian mengalami perkembangan pesat baik dari sisi wilayah penyebarannya maupun dari sisi aliran-aliran pemikirannya. Sosiologi menyebar ke Benua Amerika, Asia, dan berbagai belahan dunia lain. Pada awal perkembangannya, yakni pada pertengahan abad ke-19, sosiologi merupakan disiplin ilmu yang berhubungan dengan studi tentang problem sosial. Pada saat itu berkembang pemikiran bahwa metode ilmu sosial dapat diaplikasikan terhadap problem sosial dan mengembangkan solusi. Pada saat itu para sosiolog sangat *concern* terhadap berbagai perubahan besar yang terjadi di masyarakatnya yang tidak dapat dijelaskan dan dianalisis menggunakan ilmu-ilmu yang sudah ada. Revolusi Prancis dan revolusi industri merupakan dua peristiwa besar yang membawa perubahan mendasar masyarakat Eropa dan dampak negatif yang

menurut para sosiolog perlu segera diatasi. Kelahiran sosiologi tidak terlepas dari konteks sosial ini.

Revolusi industri yang berawal di Inggris menyebabkan transformasi dari masyarakat agraris ke masyarakat industri. Transformasi tersebut tidak hanya menyebabkan perubahan struktur okupasi masyarakat, tetapi juga membawa perubahan cara pandang dan gaya hidup serta berbagai dampak negatif yang mengikutinya, seperti kemiskinan, pengangguran, kriminalitas, keterasingan, dan eksploitasi tenaga kerja. Transformasi ke masyarakat industrial menyebabkan peran kaum feodal (tuan tanah) mengalami penurunan digantikan kaum kapitalis yang menguasai moda produksi. Penggunaan mesin-mesin yang menggantikan tenaga kerja manusia menyebabkan banyak pengangguran. Sementara itu, tenaga buruh yang bekerja di industri-industri mengerjakan pekerjaan yang semakin terspesialisasi. Dalam hal ini, buruh mengalami dehumanisasi karena sejatinya menjadi terasing baik dari proses kerja, hakikat kerja, maupun dari dirinya sendiri.

Revolusi Prancis merupakan revolusi politik terbesar di Eropa yang terjadi pada abad pertengahan. Revolusi ini menggelorakan semboyan "*liberty, equality, fraternity*" yang pada intinya ialah penghargaan individualisme. Sekalipun revolusi tersebut berhasil menumbangkan rezim monarki dan menciptakan tatanan baru masyarakat, tetapi menyisakan berbagai problem sosial yang tidak mudah diatasi oleh penguasa baru. Salah satu problem sosial tersebut ialah potensi resistensi kaum *status quo* yang melahirkan berbagai konflik sosial. Menurut Goldstone (dalam Mahoney, 2005: 340), tantangan untuk menstabilkan kekuasaan dan mengatasi problem masyarakat pascarevolusi di satu sisi memunculkan solusi-solusi inovatif namun di sisi lain juga melahirkan respons-respons reaktif. Di negara-negara yang elite konservatif dan tradisi mendominasi, dampak negatif revolusi ialah menguatnya kembali praktik-praktik dan kepercayaan-kepercayaan lama. Intinya, tidak ada revolusi yang berhasil sepenuhnya menumpas kekuasaan elite sebelumnya. Revolusi selalu menyisakan konflik elite dan ideologi, bahkan setelah lama revolusi berlangsung.

Para pionir sosiolog berusaha mengatasi berbagai problem tersebut dengan tujuan menciptakan masyarakat baru yang teratur (*social order*). Para sosiolog menganalisis faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan

masyarakat dan bagaimana mekanisme bekerjanya faktor-faktor tersebut. Hasilnya ialah berbagai preskripsi untuk mengatasi problem-problem sosial yang sedang berlangsung. Aliran filsafat positivisme yang dikembangkan Comte mempunyai keyakinan bahwa sosiologi sebagai ilmu baru mampu memberikan kontribusi untuk mengatasi problem-problem tersebut. Dengan demikian, dimensi aksiologi dari sosiologi jelas, yakni memperbaiki kondisi masyarakat.

Menurut Thomas Bender (dalam Almgen, 2000: 362), para teoretisi sosial awal meneliti kerusakan tatanan sosial tradisional dan pola tradisional kehidupan sosial yang berhubungan dengan industrialisasi dan munculnya kapitalisme. Perhatian utama ditujukan pada transformasi sosial komunitas dan kehidupan komunitas. Sosiologi pada intinya merupakan sebuah disiplin yang memerhatikan eksistensi dan kelangsungan komunitas sebagai suatu bentuk organisasi sosial dan pengalaman sosial.

Selain Comte, pionir lain yang mengembangkan sosiologi ialah Herbert Spencer (1820–1903). Seperti halnya Comte, Spencer juga seorang evolusionis yang berpendapat bahwa masyarakat berkembang secara evolusioner dari kondisi semula (*barbarian*) menuju masyarakat berperadaban (*civilized*). Spencer sangat terpengaruh teori evolusi Charles Darwin dalam biologi dan berusaha menerapkan teori Darwin tersebut ke dalam sosiologi yang dikembangkannya. Oleh karena itu, teori Spencer sering pula dikenal sebagai "darwinisme sosial". Masyarakat dilihatnya sama seperti organisme makhluk hidup lain yang mengalami perkembangan dari kondisi yang sederhana menuju kondisi yang kompleks. Indikator utama kompleksitas masyarakat ialah diferensiasi dan diversifikasi unit-unit yang ada di dalamnya. Semakin kompleks suatu masyarakat semakin terdeferensiasi dan unit-unit yang ada di dalamnya semakin terspesialisasi dari sisi fungsinya. Dengan analogi kehidupan organisme makhluk hidup, kehidupan sosial juga berada dalam persaingan satu sama lain. Masyarakat yang paling adaptiflah yang mampu bertahan dalam persaingan tersebut. Teorinya ini dikenal sebagai *survival of the fittest*.

Menurut Spencer (dalam Turner, 2005b: 38), evolusi yang berlangsung dalam jangka waktu lama meningkatkan diferensiasi penduduk dan struktur-struktur yang mengorganisasi aktivitas sosial. Penyebabnya ialah pertumbuhan penduduk yang meningkatkan beban logistik dan fungsi sosial dasar baik

produksi, reproduksi, distribusi, maupun regulasi. Meningkatnya jumlah penduduk maka akan meningkat pula tekanan untuk menemukan cara-cara baru bagi peningkatan produksi, penjaminan agar redistribusi modal manusia tepat sasaran, dan pengaturan aktivitas manusia.

Pemikiran bahwa sosiologi harus mempunyai kontribusi dalam menciptakan tatanan baru masyarakat dianut oleh beberapa sosiolog modern, salah satu di antaranya ialah C. Wright Mills. Sosiologi yang dikembangkan Mills dikenal sebagai *sociological imagination*. Dalam pandangan Mills, sumber persoalan sosial terletak baik struktur maupun kultur masyarakat. Untuk dapat memahami persoalan sosial secara komprehensif diperlukan paling tidak dua pendekatan sekaligus, yakni pendekatan makro (sosiologi makro) yang lebih banyak menyoroti struktur dan pendekatan mikro (sosiologi mikro) yang lebih banyak memusatkan perhatiannya pada masalah kultur. Menurut Mills (dalam Peck and Bryant, 2007: 13), sosiologi hendaknya tidak berhenti sebagai disiplin ilmu tetapi sebagai disiplin yang mempunyai kepekaan sehingga memungkinkan manusia hidup dalam tatanan baru.

Sosiologi yang berkembang di Kanada sangat kental dengan upaya-upaya untuk "membumikan" sosiologi bagi kepentingan-kepentingan praktis masyarakatnya. Michael Buraway (dalam McLaughlin and Puddephatt, 2007: 76*)* menyatakan bahwa yang penting ialah bagaimana sosiolog dapat mengembangkan: penelitian "profesional", preskripsi yang berorientasi "kebijakan", dan sosiologi kritik, yakni membawa isu-isu sosiologi sebagai sosiologi publik.

Visi bahwa sosiologi harus memiliki kemanfaatan nyata bagi masyarakat disuarakan dengan lantang oleh para teoretisi kritik. Para ahli teori kritik dengan tokoh utamanya Marx Horkheimer berpendapat bahwa ilmu sosial khususnya sosiologi harus mempunyai keberpihakan signifikan bagi perbaikan masyarakat yang mengalami penderitaan sebagai efek negatif perkembangan kapitalisme. Menurut Ritzer dan Goodman (2008), teori kritik secara khusus menyerang disiplin ilmu sosiologi sebagai ilmu yang terjebak dalam perspektif bahwa pengembangan metode ilmiah sebagai tujuan. Selain itu, sosiologi dituduh menerima *status quo*. Teori kritik berpandangan bahwa sosiologi tidak serius mengkritik masyarakat, tidak berusaha merombak struktur sosial masa

kini. Menurut aliran kritik, sosiologi telah melepaskan kewajibannya untuk membantu rakyat yang tertindas.

Teori kritik mengarahkan kritiknya terhadap positivisme yang sangat berpengaruh terhadap ilmu-ilmu sosial umumnya dan sosiologi khususnya. Menurut Horkheimer, teori kritik merupakan teori sosial yang berorientasi perubahan masyarakat secara keseluruhan dalam arti masyarakat yang adil dan bebas penindasan (Sindhunata, 1983). Teoretisi kritik berpandangan bahwa ilmu sosial positif yang berkembang di berbagai belahan dunia hanya menekankan pada penjelasan pengetahuan dari dasar-dasar metodologi dan epistemologinya. Dengan demikian, ilmu-ilmu sosial kontemporer tidak lebih dari dominasi metodologi dan epistemologi. Sosiologi dalam hal ini telah melupakan dimensi aksiologi ilmu itu sendiri, yakni untuk membebaskan manusia dari berbagai kondisi yang tidak menguntungkan.

Sosiologi dalam perkembangan selanjutnya bukanlah disiplin ilmu yang homogen atau memiliki kesamaan pandangan. Perdebatan tidak hanya menyangkut dimensi aksiologi, tetapi juga pada dimensi ontologi dan epistemologinya. Sosiologi merupakan ilmu yang terbagi dalam berbagai tradisi pemikiran (perspektif). Teori dan pemikiran sosiologi terbuka untuk diperdebatkan dan dipertanyakan dasar argumentasinya. Ritzer (1985) menyebut sosiologi sebagai ilmu yang berparadigma ganda karena di dalamnya terdapat perbedaan pandangan mendasar yang menyangkut ketiga dimensi keilmuan.

Para ahli yang lain menyebut bahwa sosiologi memiliki berbagai perspektif pemikiran. Horton & Hunt (1999) mencatat paling tidak ada empat perspektif pemikiran dalam sosiologi, yakni evolusionis, interaksionis, fungsionalis, dan konflik. Perspektif evolusionis merupakan yang pertama dalam sosiologi. Perspektif ini berdasarkan karya Comte dan Spencer yang keduanya menganalisis tentang bagaimana masyarakat berkembang. Perspektif ini tetap eksis hingga saat ini meskipun bukan merupakan perspektif utama dalam sosiologi. Perspektif interaksionis memusatkan perhatiannya pada interaksi antarindividu dan kelompok. Tokoh yang termasuk perspektif ini, antara lain G.H. Mead dan C.H. Cooley. Perspektif fungsionalis melihat masyarakat sebagai suatu jaringan kelompok yang bekerja sama secara terorganisasi yang bekerja dalam suatu cara

yang agak teratur menurut seperangkat peraturan dan nilai-nilai yang dianut oleh sebagian besar masyarakat tersebut. Intinya perspektif ini berpendapat bahwa setiap elemen masyarakat selalu mempunyai fungsi tertentu (fungsional) bagi keseluruhan sistem sosial. Perspektif konflik didasarkan pada karya Karl Marx yang melihat pertentangan dan eksploitasi kelas sebagai penggerak utama kekuatan-kekuatan dalam sejarah. Jika perspektif fungsionalis berpendapat bahwa masyarakat selalu dalam keadaan keseimbangan, sebaliknya perspektif konflik melihat masyarakat selalu dalam kondisi konflik antarkomponen yang terdapat di dalamnya.

Perspektif fungsionalis melihat masyarakat sebagai sebuah sistem yang kompleks. Struktur-struktur yang menjadi bagiannya saling berinteraksi guna membentuk fungsi baru yang melingkupi keseluruhan sistem. Masyarakat terintegrasi berdasarkan konsensus di antara para anggotanya karena memiliki kesamaan nilai, norma, dan kepercayaan yang diyakini kebenarannya. Masyarakat cenderung berada dalam kondisi keseimbangan (ekuilibrium). Jika terjadi perubahan, perubahan tersebut hanya terjadi secara perlahan-lahan (gradual). Perspektif konflik mempunyai pandangan yang berbeda secara diametrikal. Dalam pandangan perspektif konflik, masyarakat merupakan arena perebutan sumber daya dan kekuasaan. Konflik antarsegmen masyarakat mendorong terjadinya perubahan. Baik konflik maupun perubahan dilihat bukan sesuatu yang selalu berakibat buruk. Dalam batas-batas tertentu keduanya bermanfaat bagi masyarakat.

Jika perspektif fungsionalis dan konflik merupakan sosiologi makro, perspektif interaksionis merupakan sosiologi mikro. Perspektif interaksionis berpandangan bahwa untuk mempelajari masyarakat maka harus dilakukan pendekatan melalui studi terhadap interaksi antarindividu atau kelompok kecil dalam masyarakat. Interaksi antarindividu berlangsung melalui simbol-simbol, bahasa isyarat (*gesture*), dan komunikasi nonverbal. Setiap pihak bernegosiasi mengenai makna suatu simbol, situasi komunikasi, dan berbagai aspek komunikasi lain.

Pemikiran atau teorisasi sosiologi dari aspek bidang kajiannya dapat dibagi menjadi dua bagian besar, yakni sosiologi makro dan sosiologi mikro. Sosiologi makro merupakan studi sosiologi yang memfokuskan pada fenomena-fenomena

pada skala besar (masyarakat), sedangkan sosiologi mikro merupakan studi sosiologi yang memfokuskan pada interaksi sosial dan karakteristik individual atau dengan kata lain fenomena-fenomena pada tingkat individual. Teori sosiologi makro menekankan pentingnya peran struktur terhadap perilaku manusia, sementara teori sosiologi mikro menekankan pentingnya peran otonomitas individu dalam berperilaku. Sosiologi makro adalah perspektif yang dikonstruksi dari agregasi dengan membandingkan dan mengabstraksikan bukti-bukti sosiologik pada tingkat mikro. Sosiologi mikro mempunyai arti penting dalam perkembangan sosiologi karena segala sesuatu yang terjadi di masyarakat secara sosial merupakan konsekuensi dari tindakan khusus manusia.

Dalam kajian agama, misalnya, sosiologi makro mempelajari, antara lain gerakan-gerakan sosial keagamaan, struktur demografi agama, keterkaitan politik dengan agama, pola-pola perubahan historis suatu agama, konflik-konflik berbasis agama, hubungan antara agama dan struktur sosial lain, dan peran penting agama dalam perkembangan ekonomi dan politik suatu negara. Sementara itu sosiologi mikro mempelajari, misalnya pengalaman-pengalaman religius seseorang, keputusan untuk memilih agama tertentu, atau alasan-alasan yang mendasari seseorang pindah agama. Metode yang digunakan kedua pendekatan tersebut berbeda. Jika sosiologi makro lebih banyak menggunakan data agregat makro melalui data statistik, sosiologi mikro melacaknya melalui observasi etnografik berdasarkan data individual.

Perkembangan berikutnya muncul teori-teori sosiologi yang merupakan "jembatan" antarkeduanya, yakni teori-teori yang dikenal sebagai strukturasi. Teori strukturasi ini menekankan hubungan dialektis antara struktur dan agen (individu) bagi terbentuknya perilaku manusia. Pada dasarnya, manusia mempunyai kemampuan untuk membentuk budaya sekaligus dibentuk oleh budaya sekitarnya. Sosiolog yang termasuk di dalamnya, antara lain Peter L. Berger, Anthony Giddens, dan George Ritzer. Tokoh terakhir menggabungkan antara sosiologi makro dan mikro dengan membagi setiap bidang ke dalam: makro objektif (hukum, birokrasi), makro subjektif (nilai, norma), mikro objektif (pola perilaku dan interaksi), dan mikro subjektif, seperti persepsi, kepercayaan, dan berbagai aspek konstruksi sosial mengenai realitas.

B. PENGERTIAN AGAMA

Agama merupakan aspek penting dalam kehidupan manusia. Agama merupakan fenomena universal karena ditemukan di setiap masyarakat. Eksistensinya telah ada sejak zaman prasejarah. Pada saat itu, orang sudah menyadari bahwa ada kekuatan-kekuatan lain di luar dirinya yang alih-alih bisa dikontrolnya, kekuatan-kekuatan tersebut bahkan memengaruhi kehidupannya. Pada zaman tersebut orang-orang Yunani kuno, misalnya sudah mulai memikirkan berbagai fenomena alam yang melingkupi dirinya dan mempertanyakan mengenai faktor-faktor penyebab terjadinya sesuatu. Para filsuf pada waktu itu sudah mempertanyakan mengenai penyebab utama (*causa prima*) alam semesta. Hasil perenungan yang dilakukan secara spekulatif ialah mitos-mitos yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat.

Dalam literatur antropologi terdapat banyak teori yang menjelaskan mengenai keberadaan dan perkembangan agama. Kebanyakan teori antropologi melihat agama sebagai suatu entitas yang mengalami perkembangan secara evolusioner. Taylor (dalam Barnard, 2004: 36), misalnya berpendapat bahwa agama manusia mengalami perkembangan dari animisme, totemisme, dan fetishisme. Bentuk-bentuk ekspresi kepercayaan tersebut, antara lain pemujaan terhadap pohon atau sungai dan pengorbanan-pengorbanan yang ditujukan pada kekuatan supranatural. Praktik-praktik pemujaan tersebut mengalami perkembangan. Animisme merupakan suatu kepercayaan bahwa roh atau jiwa mempunyai eksistensi secara *independent* dalam dunia material. Totemisme adalah kepercayaan yang menganggap binatang dan tumbuh-tumbuhan mempunyai jiwa atau roh. Sementara itu, fetishisme adalah kepercayaan bahwa manusia dapat "membujuk" atau memengaruhi kekuatan-kekuatan supranatural sehingga berpihak bagi kepentingannya.

Paul Radin dalam karyanya yang berjudul *Primitive Religion: Its Nature and Origin* menunjukkan bahwa di setiap kebudayaan, perbedaan derajat kepercayaan agama individual tergantung pada seberapa besar pengabaiannya terhadap *profundity*. Menurutnya kepercayaan monoteisme merupakan gejala universal dan kepercayaan transendensi bersifat inheren dalam alam pikiran manusia (dalam Gaillard, 2004: 73).

Agama merupakan objek studi yang banyak mendapat perhatian dari para ahli ilmu sosial khususnya sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, sejarah, dan politik. Dalam sosiologi, sejarah perkembangan teori sosiologi agama dapat dikatakan identik dengan sejarah perkembangan sosiologi itu sendiri. Hal ini karena Comte sebagai bapak sosiologi dan "trinitas" sosiolog (Durkheim, Marx, dan Weber) banyak mencurahkan perhatiannya pada fenomena agama. Durkheim terlebih mendedikasikan sebagian karier akademiknya untuk mempelajari karakteristik agama pada masyarakat primitif, dalam hal ini suku Aborigin di Australia.

Hasil studinya yang mendalam tersebut melahirkan karya monumentalnya, yakni *The Elementary Forms of the Religious Life*. Durkehim (sebagaimana dikutip Vigilant & Williamson, 2007: 148) mendefinisikan agama sebagai seperangkat kepercayaan dan praktik-praktik bersangsi yang mendasari perkembangan moral komunitas. Durkheim melihat agama sebagai suatu kreasi sosial "nyata" yang memperkuat solidaritas melalui kesamaan pandangan masyarakat mengenai moral. Melalui karyanya tersebut, Durkheim (dalam Nielsen, 2005: 641) selain menelusuri asal-usul dan fungsi ritus-ritus dan kepercayaan agama primitif, juga mempelajari konteks sosial berbagai pemahaman mendasar manusia, seperti waktu, ruang, kausalitas, dan sebagainya. Durkheim menggunakan kombinasi definisi substantif tentang agama—pembedaan antara sakral dan profan—dengan pandangan fungsionalis mengenai efek sosial dari integrasi sosial. Selain itu, Durkheim membedakan antara agama dan magis. Agama dalam hal ini merupakan agama gereja yang secara inheren merupakan fenomena kolektif, sementara magis meliputi ritus-ritus dari praktisi individual berdasarkan permintaan klien.

Konsepsi agama menurut Durkheim meliputi pembedaan dua kategori yang saling berlawanan (oposisi biner), yakni antara yang sakral dan yang profan dan pembedaan antara kolektif dan individual. Konsepsi mengenai sakral (*sacred*) menunjuk pada sesuatu yang bersifat suci, ketuhanan, dan berada di luar jangkauan alam pikiran manusia. Sementara profan merupakan dunia nyata, dunia kehidupan sehari-hari yang berada di bawah kendali manusia. Agama merupakan domain masyarakat (kolektif)—seperti ritual yang dilakukan secara bersama-sama—sedangkan magis merupakan praktik

yang dilakukan secara individual. Dalam konteks masyarakat Indonesia, magis barang kali dapat disamakan dengan ritus-ritus yang dilakukan dukun atau paranormal dalam melayani permintaan "pasien" (klien)–nya. Berkaitan dengan oposisi biner antara yang sakral dan yang profan, agama hadir sebagai jembatan yang menghubungkan antarkeduanya. Hal itu diperlukan karena manusia membutuhkan kepastian di tengah ketidakpastian akan masa depannya.

Studi yang dilakukan Durkheim terhadap suku Aborigin difokuskan pada totemisme, yakni binatang, tanaman, atau objek-objek lain yang dianggap sakral. Totem merupakan citra atau gambaran nyata yang dapat ditangkap indra manusia. Pembedaan antara satu kelompok atau suku tertentu dapat diidentifikasi dari totem yang digunakannya. Dalam pandangan Durkheim, agama yang paling tua ialah totemisme. Sekalipun suku-suku tertentu mengklaim dirinya melakukan pemujaan terhadap Tuhan atau dewa, tetapi kenyataannya setiap suku membedakan dirinya dari suku lain melalui totem.

Durkheim (sebagaimana dikutip Hamilton, 2001: 111) menunjukkan bagaimana sistem totem juga merupakan sistem kosmologik. Selain itu, Durkheim menunjukkan bagaimana kategori dasar seperti kelas, bahkan ide tentang kategori itu sendiri ternyata berkaitan dengan asal-usul totemisme. Struktur klan dapat dikatakan merupakan ciri paling awal masyarakat manusia. Manusia menurutnya juga merupakan bagian dari yang sakral. Hal ini disebabkan manusia pada dasarnya merupakan bagian dari suku yang memiliki totem yang suci dan meyakini bahwa dirinya mewarisi totem yang suci tersebut. Seorang anggota suku Aborigin tidak akan mengatakan bahwa dirinya memiliki kakak tua putih atau kakak tua hitam, tetapi akan mengatakan bahwa dirinya sendiri ialah kakak tua putih atau kakak tua hitam. Dengan kata lain, mereka mempunyai pandangan yang sama dari esensi yang sama, yakni spesies totemik dan sebagai konsekuensinya ialah sakral.

Dalam konstelasi teori sosiologi agama, teori yang dikembangkan Durkheim termasuk dalam perspektif fungsionalis karena menekankan pada fungsi agama. Bagi Durkheim, fungsi utama agama ialah meningkatkan kohesi dan solidaritas sosial. Unsur kohesi dan solidaritas sosial yang tinggi akan menyebabkan kontrol sosial yang juga kuat. Setiap individu memiliki *sense of belonging* terhadap komunitasnya sehingga hal itu berfungsi ganda baik dalam

meningkatkan *self control* maupun *social control*. Selain itu, karena individu memiliki *sense of belonging* yang tinggi baik terhadap komunitas maupun agama yang dianutnya, individu juga akan merasa mempunyai kewajiban untuk mempertahankan kepercayaan yang dianutnya.

Karakteristik utama semua agama dalam pandangan Durkheim ialah kolektivitas baik dalam pandangannya terhadap dunia (*world of view*), sistem simbol yang digunakan (totem), ritual yang dilakukan, maupun dalam mempertahankan kesucian (*sacred*). Pada level individual, agama mempunyai fungsi mengarahkan tujuan hidup manusia. Salah satu kelemahan utama teori Durkheim ialah pandangannya bahwa agama merupakan konstruksi sosial. Pandangan seperti ini tidak relevan dengan realitas beberapa agama samawi, seperti Kristen dan Islam. Pada agama-agama tersebut, kebenaran, ajaran, dan hukum-hukum yang menyangkut kehidupan manusia dikonstruksikan Tuhan. Ritual-ritual yang dilakukan dalam agama samawi juga tidak selalu bersifat kolektif.

Kritik tersebut mengisyaratkan terdapat persoalan definisi agama dalam sosiologi termasuk yang dikemukakan Durkheim. Namun, persoalan definisi agama tidak hanya terjadi dalam disiplin sosiologi. Semua disiplin ilmu yang mempelajari agama memperdebatkan bagaimana fenomena agama didefinisikan. Persoalan definisi agama menjadi penting karena akan dapat membantu memformulasikan persoalan ilmiah kontemporer yang relevan. Sekalipun telah lama terjadi perdebatan serius di kalangan para ahli mengenai definisi agama itu sendiri, tetapi hingga saat ini belum ada satu pun definisi agama yang memuaskan dalam arti mampu merangkum semua fenomena agama yang ada di berbagai belahan dunia. Pada umumnya definisi agama yang dikemukakan oleh para ahli hanya mencakup satu atau beberapa aspek agama sehingga definisi tersebut hanya cocok untuk sauatu komunitas tertentu. Definisi yang dikemukakan para ahli tidak terlepas dari konteks sosial politik masyarakatnya.

Furseth and Repstad (2006: 16–21) mengidentifikasi beberapa definisi tentang agama, tetapi setiap definisi memiliki kelebihan dan kelemahan. Definisi substantif misalnya cenderung mengkhususkan objek kepercayaan masyarakat, meskipun objek tersebut dideskripsikan dengan berbagai bentuk. “Kepercayaan

terhadap keberadaan Tuhan" merupakan suatu kemungkinan. Definisi seperti ini kelebihannya mempunyai kesamaan dengan ide masyarakat umum tentang agama. Berikut tabel mengenai beberapa definisi agama dan kritiknya.

Tabel 1
Beberapa Definisi Agama dan Kritik terhadapnya

Tokoh/kritik	Rumusan Definsi Agama
Edward Tylor	Suatu kepercayaan terhadap hal-hal yang bersifat spiritual. Manusia mengembangkan kepercayaan agama dalam rangka menjelaskan persoalan-persoalan, seperti mimpi, visi, ketidaksadaran, dan kematian.
Kritik	Terlalu evolusioneristik dan etnosentrik karena ia mengecualikan ruang lingkup agama dalam tradisi Timur, seperti Buddha, Hindu, dan Konfusius.
Roland Robertson	Budaya agama dan tindakan keagamaan muncul dari suatu pembedaan antara dunia empiris dan supra-empiris, dunia transenden, dan realitas.
Kritik	Definisi Robertson sangat problematik. Dalam beberapa agama, kehidupan setelah kematian lebih penting daripada kehidupan di dunia fana. Meskipun demikian, kehidupan keagamaan seseorang menunjukkan bahwa kehidupan saat ini mempunyai pengaruh besar terhadap bagaimana agama dipraktikkan. Peran agama dalam kehidupan seseorang mestinya menjadi topik penelitian empiris, bukan sekadar premis dalam sebuah definisi.

Michael Hill	Seperangkat kepercayaan yang mempostulatkan: adanya perbedaan antara realitas empiris dan superioritas realitas supra-empiris; bahasa dan simbol yang digunakan dalam hubungan terhadap perbedaan itu; aktivitas dan institusi yang mencurahkan perhatiannya pada regulasi.
Kritik	Terlalu intelektual. Hill melupakan ranking dari kedua tipe realitas sebagaimana yang diklaim Robertson yang menyatakan bahwa realitas empiris tersubordinasi dari pentingnya realitas nonempiris.

Sumber: Diolah dari Furseth and Repstad (2006: 16–21).

Dalam sosiologi, secara garis besar terdapat perbedaan pandangan mengenai agama. Perbedaan pandangan tersebut dapat dikategorikan ke dalam tiga persepektif, yakni perspektif fungsional, konflik, dan interaksionisme simbolis. Perspektif fungsional menekankan pada fungsi integratif agama bagi keseluruhan masyarakat. Perspektif konflik menekankan pada peran agama dalam perubahan sosial. Persektif interaksionisme simbolis menekankan peran agama sebagai penyedia kelompok referensi. Perspektif fungsionalis yang dipelopori Durkheim, berkeyakinan bahwa agama berfungsi sebagai perekat sosial (*social glue*) yang dapat meningkatkan kesatuan dan solidaritas sosial. Fungsi tersebut dicapai melalui mekanisme introduksi doktrin-doktrin agama untuk meningkatkan emosional para pengikutnya dan menyelenggarakan ritual yang ditujukan untuk memantapkan hubungan sosial. Selain itu, agama berfungsi menetralisasi kekacauan dari perubahan sosial.

Perspektif konflik dengan tokoh utamanya Karl Marx menekankan bahwa agama mempunyai peran penting bagi terjadinya perubahan sosial di masyarakat. Bagi Marx, agama merupakan alat legitimasi kelas penguasa untuk membenarkan tindakan eksploitatif yang dilakukannya. Kaum kapitalis menggunakan fatwa-fatwa dari kalangan agamawan (gereja) untuk melegalkan kebijakan-kebijakan yang diterapkan kepada para buruh. Dengan demikian, agama tidak memberikan pencerahan bagi masyarakat, bahkan sebaliknya. Oleh karena itu, Marx berpendapat bahwa agama merupakan opium (candu)

bagi masyarakat. Marx dan Engels (dalam Beckford, 2006: 506) menyatakan bahwa agama menginspirasi terjadinya banyak pemberontakan di masyarakat kapitalis.

Perspektif interaksionisme simbolis berpendapat bahwa agama berfungsi menyediakan kelompok referensi untuk membantu orang menemukan dirinya sendiri. Tokoh-tokoh agama, orang-orang saleh, dan aulia (orang yang dianggap suci) merupakan kelompok referensi yang menjadi panutan atau teladan karena dianggap mempunyai pengetahuan agama yang cukup, hal itu tecermin dalam perilakunya sehari-hari. Religiusitas individual terekspresikan melalui kepercayaan, ritual, dan pengalaman-pengalaman religius. George Simmel, sosiolog yang banyak memengaruhi GH Mead (tokoh interaksionisme simbolis) dalam karyanya yang berjudul *Essays on Religion* (sebagaimana dikutip Beckford, 2006: 506) melihat agama sebagai salah satu bentuk hubungan sosial abadi yang membingkai kepercayaan dan keyakinan interpersonal.

Agama merupakan fenomena yang unik dan kompleks karena tidak hanya menyangkut agama yang bersifat monoteisme, tetapi juga agama politeisme bahkan mencakup fenomena, seperti aliran kepercayaan, mistik, mitos, dan tabu. Klaim suatu agama yang sering kali dikemukakan oleh para ahli pun sebagai suatu agama monoteis—seperti Kristen—sebenarnya masih *debatable*. Definisi tentang agama merupakan persoalan serius karena tidak sekadar menyangkut isu akademik. Perbedaan definisi agama berakibat pada perbedaan interpretasi isu-isu, seperti perubahan sosial, modernitas, dan berbagai variasi agama yang ada.

Agama pada umumnya memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang sulit dijawab dan didekati dengan ilmu pengetahuan ilmiah. Pertanyaan-pertanyaan tersebut, misalnya mengapa manusia berada di dunia, apa saja tujuan hidup manusia, mengapa manusia hidup dan mati, dan apa yang terjadi ketika manusia meninggal. Agama terdiri atas seperangkat kepercayaan, simbol, dan ritual. Kepercayaan tersebut mengikat individu dan menjadi pedoman hidup bersama. Ritual secara reguler diulang-ulang dan merupakan bentuk perilaku yang ditentukan secara hati-hati yang melambangkan nilai-nilai atau kepercayaan yang dihargai. Dalam pandangan Turner (2006: 284), agama menunjuk pada proses-proses dan institusi-institusi sosial yang mengikat

individu secara otoritatif ke dalam tatanan sosial. Pandangan Turner ini sejalan dengan Comte (dalam Denison, 2011: 1) yang mengklaim bahwa "agama merupakan akar dari tatanan sosial".

Agama secara umum dapat didefinisikan sebagai sistem kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan yang berdasarkan beberapa nilai-nilai sakral dan supernatural yang mengarahkan perilaku manusia, memberikan makna hidup, dan menyatukan pengikutnya ke dalam suatu komunitas moral. Setiap objek yang memiliki nilai sakral meskipun demikian tidak selalu identik dengan agama. Dalam konteks Indonesia, menurut Ramsted (2005: 206), komponen sakral dari adat tradisi misalnya lebih menunjuk pada aspek "netral" atau "material" seperti dalam pembuatan keputusan tradisional, gotong-royong, dan budaya material tradisional (masakan, tari-tarian, musik, lukisan, pakaian, arsitektur, dan lain-lain). Komponen tersebut lebih cocok dilihat sebagai bagian dari kebudayaan Indonesia baru. Aspek-aspek tersebut tidak disebut sebagai "adat", tetapi diklasifikasikan sebagai "budaya" atau "kebudayaan" yang merupakan konsep Indonesia sebagai terjemahan dari konsep "*culture*". Istilah "budaya" menjadi suplemen dari "agama" yang meliputi semua orientasi nilai selain "religius" dalam terminologi Departemen Agama.

Studi yang dilakukan Haryanto (2013) di Keraton Yogyakarta menunjukkan bahwa objek yang memiliki nilai sakral tidak selalu identik dengan agama. Keraton Yogyakarta dapat diibaratkan merupakan belantara simbol. Setiap simbol dapat memiliki makna yang berbeda, bahkan mungkin bertentangan. Hal ini wajar karena makna suatu simbol lebih merupakan hasil interpretasi bukan merupakan ketetapan (*stipulation*). Suatu simbol tercipta bukan merupakan suatu kebetulan, melainkan melalui proses perenungan yang panjang dengan maksud dapat menjadi pedoman tingkah laku (*code of conduct*).

Uraian di atas menunjukkan bahwa agama merupakan fenomena sosial kompleks yang sulit—untuk tidak mengatakan "tidak mungkin"—didefinisikan secara komprehensif. Hal ini disebabkan oleh luasnya spektrum variasi antaragama dan pandangan atau pendekatan yang digunakan untuk memahami agama. Selain itu, perbedaan mendasar lain ialah asumsi mengenai agama itu sendiri. Perbedaan-perbedaan tersebut dalam beberapa hal tidak dapat didamaikan dalam arti diperoleh titik temunya. Salah satu kesamaan di

antara para ahli yang mempelajari agama ialah orientasi keilmuan yang tidak diarahkan untuk mencari kebenaran suatu agama. Perbedaan definisi tentang agama barang kali merupakan "ciri" khusus studi agama. Definisi-definisi tentang agama dari para ahli tidak terlepas dari konteks sosial politik yang melingkupi selain berbagai aspek kepribadian sang ahli itu sendiri.

C. PENGERTIAN SOSIOLOGI AGAMA

Agama berdimensi individual juga sosial. Sosiologi sejak awal sudah menaruh perhatian besar terhadap fenomena agama ini. Kepercayaan agama yang dianut seseorang mempunyai dampak besar bukan hanya bagi kehidupan dirinya, melainkan juga dapat berdampak sosial. Demi kepercayaan yang dianutnya dan demi kebenaran yang diyakininya, seseorang dapat berbuat apa saja termasuk mengorbankan jiwa raganya (martir). Terorisme yang menggunakan media bom bunuh diri merupakan salah satu contohnya. Selain itu, sejarah telah mencatat banyak perang besar di dunia ini terjadi karena pada hakikatnya merupakan perang keyakinan. Agama sejak awal oleh para sosiolog diyakini mempunyai kaitan dengan institusi-institusi sosial lain. Agama mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan kapitalisme di Eropa telah menjadi perhatian Weber melalui tesisnya yang terkenal *The Protestant Ethic and the Spirit of Caiptalism*. Dalam skala yang lebih sempit banyak studi yang membuktikan keterkaitan antarkedua institusi tersebut.

Teori Marx mengenai tahapan perkembangan masyarakat secara implisit mengaitkan antara agama dan kondisi khusus ekonomi masyarakat yang membentuk modal produksi. Berbeda dengan Weber, Marx tidak secara mendetail menghubungkan antara institusi agama dan institusi lain. Marx hanya menyatakan bahwa agama tertentu hanya cocok untuk tahap perkembangan masyarakat tertentu. Selain itu, Marx percaya bahwa suatu saat agama itu akan hilang di tengah-tengah masyarakat digantikan ateisme. Menurut Marx (dalam Turner, 1999), Katholik Roma sangat cocok dengan struktur ekonomi feodalisme, sementara Kristen Protestan sangat cocok dengan ekonomi individualistik-kompetitif masyarakat kapitalis.

Marx mengadopsi pandangan kepercayaan agama evolusioner, dengan asumsi Engels bahwa agama akan menghilang seiring berkembangnya materialisme dan penjelasan-penjelasan ilmiah. Kritik Marx terhadap kepercayaan Kristen tradisional sama dengan para intelektual Victorian, seperti filsof kontemporer Alasdair MacIntyre yang menyatakan bahwa dekade terakhir abad ke-19 ditandai ateisme yang akan menjadi opsi menjanjikan bagi para intelektual karena teisme itu sendiri tidak didalami secara serius. Pandangan Marx tentang sejarah tersebut merupakan kombinasi Darwinisme sosial dan moral ekonomi, sementara analisisnya tentang agama mendasarkan pada kritiknya terhadap idealisme Hegel dan sensualisme Feurbach, juga beberapa komponen kritisme injil Jerman dan teologi sekuler pada zamannya (Turner, 1999).

Marx dikenal sebagai tokoh yang pesimistik terhadap fungsi agama. Pandangannya sejalan dengan Weber melihat arti penting agama mengalami penurunan secara gradual seiring berkembangnya rasionalisasi, birokratisasi, dan modernisasi di masyarakat. Selain itu, pemimpin-pemimpin agama karismatik mengalami penurunan baik jumlah maupun fungsinya. Agama tetap dapat melayani kepentingan baik kaum konservatif maupun progresif, tetapi peranannya semakin berkurang. Marx dan Weber secara implisit menganggap agama sebagai sesuatu yang irasional. Berbeda dengan kedua tokoh tersebut, Durkheim lebih optimistis mengenai peran agama. Ia percaya bahwa agama tetap akan berfungsi pada masyarakat industri modern meski dalam konteks individualistik bukan dalam konteks kolektif.

Sosiolog lain yang optimistis dalam melihat peran agama ialah W.E.B. Du Bois, sosiolog kulit hitam Amerika pertama, banyak melakukan studi tentang agama menggunakan metode yang tidak biasa digunakan para sosiolog pada umumnya. Du Bois (dalam Zuckerman, 2002) memfokuskan studinya pada fenomena religiusitas di kalangan orang negro (keturunan Afro-Amerika). Tekanannya pada bagaimana institusi-institusi agama diorganisasikan sebagai pusat komunal yang menyediakan imbalan-imbalan dan kesejahteraan umat. Dia secara implisit menyatakan bahwa keterlibatan dalam kegiatan keagamaan seseorang tidak hanya sebagai suatu jawaban terhadap teka-teki kosmos atau kompensasi psikologis, tetapi juga merupakan suatu media "pengungsian"

komunal dan ikatan sosial. Institusi agama menjadi sumber daya komunal yang memungkinkan masyarakat melawan penindasan yang dialaminya.

Sosiologi mempelajari agama bukan hanya dalam dimensi sosialnya, melainkan juga dimensi individualnya. Dalam dimensi sosial, sosiologi mempelajari, misalnya hubungan antara agama dan institusi sosial lain, perubahan-perubahan yang terjadi pada institusi agama dan faktor-faktor penyebabnya, dan perbandingan tingkat religiusitas antarbudaya. Secara umum, sosiologi agama dalam hal ini mempelajari masyarakat yang lebih luas dengan memfokuskan pada agama dan pengaruhnya. Sementara itu pada dimensi individual, sosiologi agama mempelajari, misalnya makna agama bagi pemeluknya atau interpretasi individu terhadap agama yang dianutnya, rasionalitas yang mendasari individu memilih atau beralih ke agama atau aliran agama lain, dan rasionalitas tindakan individu yang dipengaruhi oleh agama atau kepercayaan yang dianutnya.

Secara umum sosiologi agama merupakan ilmu yang mempelajari fenomena agama menggunakan perspektif, pendekatan, dan kerangka penjelasan sosiologis. Studi sosiologi agama memfokuskan pada kelompok-kelompok atau organisasi keagamaan, perilaku individu dalam kelompok-kelompok tersebut, dan bagaimana agama berkaitan dengan institusi sosial lain. Beberapa pertanyaan yang dikaji dalam sosiologi agama, antara lain mengapa terjadi perbedaan religiusitas antarmasyarakat yang menganut agama tertentu; faktor apa saja yang menyebabkan terjadinya perubahan religiusitas, perubahan pilihan agama, dan fundamentalisme dalam beragama; bagaimana hubungan antara institusi agama dan institusi-institusi lain di masyarakat.

Menurut Dillon (2003: 7), sosiologi agama memperlakukan agama sebagai fakta sosial yang dapat diobservasi secara empiris. Sosiologi agama menggunakan perspektif sosiologi dalam mendeskripsikan, memahami, dan menjelaskan berbagai cara bagaimana agama berlaku di masyarakat. Sosiologi agama tidak berusaha membuktikan kebenaran keberadaan Tuhan atau menunjukkan kecocokan antara agama dan ilmu pengetahuan. Fokusnya terutama ialah memahami kepercayaan-kepercayaan agama dan menjelaskan bagaimana hal tersebut berhubungan dengan pandangan dunia (*world views*), praktik-praktik dan identitas, dan perbedaan bentuk ekspresi keagamaan dan

interelasinya dengan domain lain tindakan individu dan sosial. Sebagai suatu fakta sosial, agama juga seperti fenomena sosial lain yang dapat dipelajari dalam berbagai level dan unit analisis berdasarkan berbagai konsep teoretis dan desain penelitian yang merupakan ciri disiplin sosiologi.

Bagi sosiolog agama, posisi agama sama halnya dengan struktur sosial lain. Sebagai institusional yang formal, agama menjadi basis orientasi personal. Agama dan sikap religiusitas berfungsi mempertahankan solidaritas dan integrasi di masyarakat. Melemahnya peran agama pada masyarakat modern berpotensi menghilangkan sumber potensial kesatuan moral dan spiritual (Simmel, 1997). Agama dalam perspektif sosiologi memiliki dua aspek, yakni agama sebagai sistem kepercayaan dan agama sebagai salah satu institusi sosial. Aspek pertama, agama terdiri atas seperangkat kepercayaan, nilai, norma, dan hukum yang mengonstruksikan kebenaran bagi para penganutnya. Selanjutnya konstruksi tersebut membentuk pandangan dunia (*world views*) dan berbagai persepsi yang menyangkut berbagai persoalan hidup sehari-hari. Agama sebagai suatu institusi sosial merupakan suatu pola tindakan sosial terorganisasi dalam kaitannya dengan kepercayaan dan praktik-praktiknya. Dalam hal ini, orang mencari jawaban atas pertanyaan tentang arti kehadiran dirinya di dunia. Sebagai suatu institusi, agama tetap bertahan dan mempunyai stuktur organisasi yang menyosialisasikan anggota-anggotanya. Jadi, perbedaan antara kedua aspek tersebut terletak pada lokusnya. Aspek pertama menyangkut lokus *mind,* artinya agama sebagaimana yang dipahami dalam alam pikiran manusia. Sementara aspek kedua lokusnya ialah pada *action*, yakni ekspresi keagamaan masyarakat yang mencerminkan kepercayaan yang diyakininya. Antara kedua aspek tersebut saling berkelindan dan pembedaan hanya dilakukan pada level analitis. Pada level empiris, kedua aspek sulit dipisahkan satu sama lain.

Menurut Davie (1998: 483), sosiologi agama *concern* terhadap agama hanya sejauh hubungannya dengan konteks sosial di mana agama itu hidup dan berkembang. Tugas sosiolog agama dalam hal ini ialah memahami secara lebih mendalam peran-peran agama dalam masyarakat, menganalisis peran agama di dalam dan dampaknya terhadap sejarah manusia, dan memahami kekuatan-kekuatan sosial dan pengaruhnya terhadap agama. Pendapat Davie tersebut menegaskan bahwa analisis sosiologis terhadap fenomena agama tidak

dapat dilepaskan dari konteks sosialnya. Konsekuensinya, sosiolog tidak hanya mempelajari fenomena agama pada tingkat permukaan, tetapi juga harus lebih menukik dengan memahami konteks sosio-historis-demografisnya.

Studi yang dilakukan Clifford Geertz tentang "Agama Jawa" (*Religion of Java*) merupakan salah satu contoh studi tentang agama yang tidak melepaskan diri dari konteks sosialnya. Dalam melakukan studinya ini, Geertz mengombinasikan antara analisis dan spekulasi mengenai fenomena keberagamaan orang Jawa secara komprehensif. Variasi keberagamaan orang Jawa tidak terlepas dari konteks sosial kultural Jawa yang menekankan harmoni. Sekalipun terjadi konflik keyakinan antarpenganut agama atau aliran kepercayaan dalam masyarakat Jawa, masyarakat cenderung akomodatif terhadap perbedaan itu dan tetap memelihara perdamaian.

Studi-studi agama yang dilakukan para sosiolog besar banyak menempatkan agama sebagai variabel *independent* seperti yang dilakukan Weber mengenai peran agama terhadap etika ekonomi. Durkheim dalam hal ini meneliti hubungan antara agama dan tingkat bunuh diri. Teori Parsons mengenai tindakan sosial voluntaristik dapat dikatakan termasuk dalam tren tersebut. Perkembangan sosiologi agama di Amerika Serikat pada akhir abad ke-20 menurut Smilde & May (2010) ditandai dengan munculnya gerakan "*strong program*" yang dipelopori Jefrey Alexander. Ide tentang "*strong program*" semula berasal dari sosiologi ilmu pengetahuan yang memfokuskan pada konstruksi budaya atas realitas sosial dan bukannya konstruksi sosial atas kebudayaan. Dalam hal ini, "*strong program*" oleh Alexander menunjuk pada "*cultural sociology*" (sosiologi kebudayaan) dan menempatkan budaya sebagai suatu yang otonom, variabel *independent* berlawanan dengan "*sociology of culture*" (sosiologi budaya) yang menempatkan budaya sebagai variabel dependen. Artikulasi gerakan *strong program* tersebut menular ke sosiologi agama sehingga agama dilihat sebagai sesuatu yang bersifat otonom atau fenomena yang tidak dapat direduksi lagi fungsinya sebagai variabel *independent*.

Menurut Cristian Smith (dalam Smilde dan May, 2010), karakteristik fenomena kepercayaan agama yang tidak tereduksi tersebut ialah bahwa kepercayaan seseorang pada dasarnya mengondisikan, membentuk: persepsi, identitas, agensi, orientasi, tujuan atau ringkasnya kedirian (*our selves*),

kehidupan (*our lives*), dan dunia yang dipahaminya. Selanjutnya, *strong program* berpengaruh terhadap studi sosiologi agama selama 30 tahun. Pada mulanya studi sosiologi agama banyak yang memfokuskan proses sosial sebagai variabel *independent*, tetapi pada akhirnya selama lima tahun terakhir banyak studi sosiologi agama yang menggunakan agama sebagai variabel *independent*.

Studi tentang agama dalam perspektif sosiologi dapat meliputi tingkat religiusitas atau kepercayaan terhadap suatu agama tertentu. Hal-hal yang ingin diketahui sosiolog dalam kaitan ini, misalnya penilaian secara objektif atau persepsi seseorang terhadap aspek-aspek keagamaannya. Selain itu, sosiolog mempelajari tingkat religiusitas dalam skala agregat (masyarakat secara keseluruhan). Sosiolog pilihan rasional, misalnya banyak menggunakan data sekunder seperti keanggotaan jemaat atau kunjungan ke gereja sebagai indikator tingkat religiusitas seseorang. Selanjutnya, penurunan tingkat religiusitas yang ditunjukkan dengan indikator tersebut diartikan sebagai peningkatan sekulerisme. Tingkat religiusitas seseorang sebenarnya merupakan persoalan yang kompleks, tetapi para sosiolog mereduksinya ke dalam beberapa indikator, seperti kepercayaan terhadap: kitab suci, hari akhir atau kehidupan setelah kematian, surga-neraka, setan-malaikat, dan sebagainya selain frekuensi berdoa dan kunjungan ke gereja dalam kurun waktu tertentu.

Selain bersifat reduksionis, indikator-indikator tersebut hanya dapat diterapkan dalam konteks agama tertentu yang dalam hal ini Kristen. Menjadi persoalan besar, manakala indikator tersebut diterapkan untuk mengukur tingkat religiusitas agama lain. Setiap agama pada dasarnya memiliki *sphere* keimanan, ajaran, dan hukum-hukum yang berbeda sehingga untuk mengetahui tingkat religiusitas, indikator yang digunakan harus disesuaikan dengan ruang lingkup keimanan, ajaran, dan hukum-hukum tersebut. Sebagai contoh, agama Islam memiliki *sphere* keimanan berupa rukun iman yang berjumlah enam, yakni iman kepada Allah Swt., para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari akhir (kiamat), dan Qadha dan Qadar-Nya. Secara substansial dalam Islam, tingkat religiusitas seseorang mutlak hanya diketahui Allah Swt. Manusia sendiri tidak dapat mengukur tingkat religiusitas dirinya apalagi mengklaim dirinya lebih religius daripada orang lain.

Studi Roger Finke dan Rodney Stark mengenai aliran-aliran agama di AS menggunakan data sekunder, yakni data sensus selama kurun waktu 100 tahun. Finke dan Stark (dalam Warner, 2005: 636) membuktikan bahwa pluralisme agama menurunkan keterlibatan dalam kegiatan keagamaan. Proposisi yang diajukan ialah bahwa "permintaan" terhadap agama ialah konstan dan hal itu konsisten dengan asumsi ekonom klasik mengenai keinginan (*wants*). Oleh karena itu, variasi keterlibatan dalam kegiatan keagamaan seperti kunjungan ke gereja bukan merupakan bukti bervariasinya kepentingan agama. Finke menunjukkan penurunan lapangan kerja pada gereja Katolik seperti pendeta bukan disebabkan oleh berkurangnya orang yang mempunyai kualifikasi keimanan tertentu, melainkan merupakan efek meningkatnya persaingan antaragama. Teori pilihan rasional dalam kajian agama baik secara implisit maupun eksplisit mengembangkan ide bahwa sebenarnya tidak ada perbedaan psikologis antarpenganut agama. Hal ini berseberangan dengan pandangan teoretisi sekulerisme bahwa keterlibatan agama dapat merasionalkan segalanya.

D. SEJARAH KAJIAN SOSIOLOGI AGAMA

Sosiologi agama merupakan topik sentral dalam sosiologi sejak kelahirannya pada abad ke-19. Auguste Comte yang merupakan bapak sosiologi, dalam karyanya yang berjudul *Cours de Philosophie Positive* mengemukakan teorinya mengenai tahap perkembangan masyarakat yang berkaitan dengan rasionalitas dan spiritualitas masyarakat. Penerus Comte, Durkheim, melakukan penelitian intensif untuk mengetahui peran agama dalam masyarakat. Menurut Turner (2010: 19), sosiolog besar mulai dari Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, George Simmel, hingga Talcott Parsons dan Niklas Luhmann menganalisis peran sentral agama dalam studi tentang modernisasi, urbanisasi, dan transformasi masyarakat industrial.

Karl Marx muda dikenal sebagai teoretisi yang humanis. Ia sangat *concern* terhadap nasib kaum buruh masyarakat kapitalis. Keprihatinannya tersebut ia tuangkan dalam karya-karyanya. Lechte (2005: 11) menyebut karya awal Marx yang berjudul *The Economic and Philosophical Manuscripts* (1967) yang sering dikaitkan dengan Hegel (1770–1831) dan Feuerbach (1804–1872) merupakan

karya Marx yang menyoroti asal-usul esensi "manusia". Dalam karya-karyanya kemudian termasuk *Capital*, Marx tidak lagi menyoroti esensi manusia, tetapi pada logika sistem kapitalis dalam sejarah. Kapitalisme merupakan sebuah sistem yang mempunyai implikasi fundamental bagi teorisasinya. Dalam kaitannya dengan agama, menurut Argyle (2006: 103), Karl Marx terus mempertahankan pendapatnya bahwa agama merupakan opium masyarakat. Frustrasi kelas pekerja dikurangi atau dihilangkan oleh agama.

Aspek lain dari alienasi meliputi misrepresentasi realitas dalam bentuk penolakan diri dari esensi manusia ketika orang salah pengertian mengenai kebenaran miliknya. Dalam pikirannya, orang *underestimate* dengan kemampuannya merasa gagal untuk mencapai sesuatu yang secara aktual merupakan hasil jerih payahnya, upaya manusia, dan bukan dari beberapa sumber lain. Sebagai contoh, agama, ketika orang sering bersikap fatalistik terhadap apa yang terjadi karena mereka percaya bahwa Tuhan menentukan apa yang akan terjadi pada dirinya dan mereka tidak mampu mengontrol nasibnya. Namun, Marx ialah seorang ateis, dengan mengikuti kritik dari Hegel dan Feurbach, mempertahankan pendapat bahwa tidak ada Tuhan. Tuhan hanya merupakan sebuah ide yang ada dalam alam pikiran manusia, mengacaukan dan menyesatkan manusia, khususnya untuk mengekspresikan ketidakpuasan manusia. Karena menerima ide dari Tuhan dan bersikap fatalistik, orang yang ingin memperbaiki kemampuan untuk mengontrol nasibnya, maka ia sering salah menempatkan dirinya sebagai subordinat dari yang besar, kekuasaan supernatural saat mereka tidak memiliki kontrol. Kenyataannya tidak ada keajaiban atau kekuatan dan segala sesuatunya yang mungkin dimiliki manusia ialah melalui kontrol kolektif (Cuff *et al.*, 2006: 17).

Max Weber berseberangan dengan Marx dalam melihat esensi agama. Weber tidak melakukan reduksi terhadap agama seperti yang dilakukan Marx. Weber berpandangan bahwa agama justru berperan dalam memberikan spirit dan inspirasi bagi manusia dalam memperbaiki kehidupannya. Melalui pendekatan *verstehen*, Weber melakukan studi yang mendalam mengenai pemahaman makna subjektif individu terhadap agama. Dalam karyanya yang terkenal *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber menunjukkan bagaimana peran agama dalam kontribusinya bagi perkembangan ekonomi

masyarakat. Menurutnya, agama mempunyai peran membentuk citra diri seseorang tentang dunia dan hal itu memengaruhi pandangannya tentang kepentingan-kepentingan dan yang lebih penting ialah keputusan untuk melakukan tindakan ekonomi. Agama memungkinkan manusia membebaskan diri dari penderitaan dan mencari kekayaan merupakan bagian dari motivasi manusia.

Weber mengidentifikasi agama mempunyai kontribusi katalistik bagi perubahan sosial di satu sisi dan menguatkan kaum *status quo* di sisi lain (Denison, 2011: 1). Dalam karyanya yang berjudul *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber menguji keterkaitan antara kabajikan (*virtue*) dalam arti kesungguhan dan disiplin kerja dengan resolusi terhadap keselamatan. Efek dari panggilan (*calling*) berimplikasi tumbuhnya kebajikan, yang selanjutnya mempunyai konsekuensi ekonomi dan budaya (Flanagan, 2001: 11).

Inti tesis Weber dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ialah bahwa etika Protestan khususnya sekte Calvinisme (seperti kerja keras, hemat, penuh perhitungan, dan profesionalisme) berpengaruh terhadap perkembangan kapitalisme di dunia Barat. Logikanya etika tersebut menghasilkan surplus ekonomi yang pada gilirannya meningkatkan percepatan pertumbuhan ekonomi. Penganut aliran Calvinis percaya bahwa seseorang berada dalam ketidakpastian apakah dirinya menjadi "pilihan" Tuhan atau tidak. Kerja keras, kesungguhan, disiplin, dan hidup hemat merupakan jalan keluar agar dirinya menjadi insan pilihan Tuhan. Dengan demikian, nilai-nilai agama menjadi dorongan seseorang untuk melakukan tindakan ekonomi.

Durkheim mencurahkan banyak waktu selama kariernya untuk menganalisis agama. Ia menunjukkan bagaimana agama sebagai ideologi memiliki kaitan dengan struktur sosial (Thomson, 1982: 19). Dalam karyanya, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Durkheim menyatakan bahwa agama merupakan fenomena sosial yang melekat dalam praktik sosial, tidak hanya dalam bentuk kepercayaan-kepercayaan, tetapi juga berfungsi dalam meningkatkan solidaritas sosial sekaligus sebagai sumber kesatuan moral. Ia mempertahankan pendapat bahwa simbolisme dalam agama memungkinkan kehidupan sosial berkembang dan masyarakat mereproduksi kebudayaannya sepanjang waktu (Thomson, 1982: 26–27).

Keterkaitan antara agama dan institusi lain juga ditunjukkan Durkheim melalui karya yang seperti dalam *Suicide*. Durkheim mengaitkan agama dengan perbedaan tingkat bunuh diri. Menurut Durkheim (dalam Thomson, 1982: 88) bunuh diri egoistik terjadi pada masyarakat yang memiliki tingkat integrasi yang paling rendah. Hal ini disebabkan oleh tingkat interaksi yang rendah dan nilai-nilai dan kepercayaan yang tidak dipatuhi dengan baik oleh anggota masyarakat. Akibatnya terjadi pelemahan hubungan satu sama lain dan berujung pada terjadinya konflik. Kehidupan bersama mengalami kemunduruan sementara kepentingan individu meningkat. Individu kehilangan keuntungan dari hidup bersama, individu merasa tidak mendapat dukungan dan revitalisasi, dan konsekuensinya terjadi erosi makna kehidupan kelompok. Secara umum, tingkat bunuh diri lebih tinggi pada penganut Protestan daripada Katolik. Hal itu bukan berarti bahwa satu kepercayaan agama mengutuk bunuh diri dan yang lain tidak, bunuh diri pada dasarnya dikutuk baik oleh Protestan maupun Katolik. Perbedaannya bahwa agama Protestan mendorong individu untuk bebas mencari kebenaran, tidak seperti halnya Katolik yang tidak menawarkan dukungan sakramen dan doa.

Kaum fungsionalis banyak terinspirasi karya Durkheim dan Weber dalam mengkaji soal agama. Seperti halnya kedua tokoh sosiolog tersebut, kaum fungsionalis lebih memerhatikan agama dan filsafat daripada penganut paradigma lain. Sayangnya, seiring semakin dominannya ilmu pengetahuan, individualism, dan konservatisme sosial, sosiologi mengabaikan apa yang menjadi perhatian para *founding fathers* tentang agama dan filsafat, kemudian beralih ke fungsionalisme formalistik dengan metode statistik yang makin canggih. Ironisnya, perkembangan seperti ini dilihat sebagai pembuktian terhadap pengandaian Weber tentang makin meningkatnya rasionalitas instrumental masyarakat modern.

Para pemikir ini berpendapat bahwa agama merupakan fenomena alam yang dipelajari secara objektif dan *saintifik* dan dijelaskan layaknya fenomena alam lain dengan mengetahui faktor-faktor penyebabnya. Posisi ini diyakni oleh para positivis dan reduksionis. Agama direduksi untuk mengatahui faktor-faktor yang memengaruhi entitas realitas keagamaan tertentu (Hamilton, 2001: 1). Meskipun demikian, dalam perkembangannya sosiologi agama tidak lagi

terbatas pada soal peran agama, tetapi isu-isu lain yang selama ini luput dari perhatian. Munculnya fundamentalisme agama dan gerakan-gerakan bernuansa keagamaan, problematika masyarakat multikultural merupakan beberapa contoh bidang kajian baru. Terdapat ekspektasi besar mengenai peran kajian sosiologi agama bagi terciptanya perdamaian dunia dan harmoni antaragama.

Perhatian besar sosiologi agama di Amerika terhadap munculnya gerakan-gerakan agama baru menurut Ganon (1981: 267) merupakan respons terhadap pengalaman deprivasi sosial relatif. Munculnya gerakan-gerakan tersebut pada umumnya dipandang sebagai fenomena abnormal. Selain itu, terbuka area kajian baru seperti pengalaman religius (khususnya mistikisme), simbolisme, gerakan karismatik, dan protestanisme konservatif, selain berkembangnya agama-agama yang berasal dari Timur (Asia). Topik-topik baru ini juga mendapat apresiasi dari kalangan penganut aliran nonrasional dan emosional dalam agama. Kecenderungan tersebut juga menandai perubahan ruang lingkup kajian sosiologi agama yang selama ini terkonsentrasi pada studi psikologi sosial (tipe rasional kognitif).

Peran apa kemudian yang dapat dimainkan pemikir moral dalam masyarakat modern? Dalam hal ini, Durkheim percaya bahwa sosiologi dapat memainkan peran konstruktif, yakni menciptakan konstruksi moral yang lebih memuaskan bagi perkembangan masyarakat di mana individu-individu berada di dalamnya. Durkheim melihat fenomena agama sebagai *sui generis*. Muncul secara spontan melalui kondisi-kondisi yang menghasilkan perkembangan dan memiliki konsekuensi-konsekuensi yang tidak dapat diprediksi. Jadi, pendeskripsian masyarakat atau moral sebagai fenomena yang saling berhubungan dengan agama merupakan penggambaran suatu masyarakat yang melibatkan kebijakan sosial atau teorisasi kesadaran moral diri yang memiliki peran konstruktif signifikan (Turner, 1993: 114).

Sosiologi agama pernah mengalami penurunan terkait modernisasi dan anggapan bahwa agama merupakan sesuatu yang irasional. Seiring berkembangnya positivisme (yang melakukan penolakan terhadap metafisika dan hal-hal yang bersifat supranatural) dalam percaturan ilmiah Amerika abad pertengahan, sosiologi mulai meninggalkan orientasi-orientasi moral dan reformis. Ilmu sosial positivistik yang berkembang di berbagai belahan dunia

hanya menekankan pada penjelasan pengetahuan dari dasar-dasar metodologi dan epistemologinya. Dengan demikian, ilmu-ilmu sosial kontemporer tidak lebih dari dominasi metodologi dan epistemologi. Ilmu-ilmu sosial hanya berkutat pada penjelasan dan pembuktian teoretis tetapi di lain pihak, telah melupakan dimensi aksiologi ilmu itu sendiri. Keyakinan dasar dari paradigma positivisme berakar pada paham ontologi realisme yang menyatakan bahwa realitas berada (*exist*) dalam kenyataan dan berjalan sesuai dengan hukum alam (*natural law*). Penelitian berupaya mengungkap kebenaran realitas yang ada dan bagaimana realitas tersebut senyatanya berjalan.

Turner (2010) mengidentifikasi penurunan perhatian terhadap kajian sosiologi agama mulai dekade 1960-an hingga 1970-an. Pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21, kajian sosiologi agama mengalami kebangkitan kembali yang ditandai dengan penolakan terhadap tesis sekularisasi dan perhatian yang besar terhadap agama atau spiritual lain yang selama ini kurang mendapat perhatian. Selain itu, ada kesadaran lebih tinggi mengenai pentingnya studi perbandingan antara agama dengan penghindaran interpretasi etnosentris. Berbekal agenda penelitian komparatif yang lebih lengkap maka menjadi tidak mengherankan jika Islam, fundamentalisme, politik agama, agama publik, dan nasionalisme berbasis agama menjadi topik dominan dalam revitalisasi sosiologi agama tersebut. Sejatinya, faktor utama meningkatnya perhatian terhadap agama berkaitan dengan dua hal yang saling berkaitan, yakni radikalisme agama dan terorisme.

Dalam karya sebelumnya, Turner (2006: xiv–xv) menyebut arus globalisasi meningkatkan kembali perhatian terhadap sosiologi agama khususnya studi tentang fundamentalisme. Dalam hal ini, karya Roland Robertson tentang globalisasi (budaya dan agama) memiliki pengaruh istimewa. Terdapat perbedaan sosiologi agama yang berkembang di Eropa dengan di Amerika. Sosiologi agama di Amerika sangat dipengaruhi oleh aplikasi teori pilihan rasional terhadap perilaku agama, dengan memunculkan ide tentang "*spiritual marketplace*". Selain itu, studi tentang sekte dan gerakan keagamaan baru menonjol tetapi sosiologi agama tidak banyak melahirkan teori baru. Sementara sosiologi agama di Eropa lebih banyak menyoroti isu penurunan religiusitas yang ditandai penurunan kunjungan ke gereja dan jumlah anggota jemaatnya.

Pada awal abad ke-21 ditandai peristiwa yang menggemparkan seluruh dunia, yakni peristiwa teror terhadap menara kembar WTC dan Pentagon pada 11 September 2001. Peristiwa runtuhnya dua gedung pencakar langit yang merupakan simbol kapitalisme selain membawa korban jiwa dan luka-luka dalam jumlah yang besar, membawa dampak luar biasa hingga saat ini. Peristiwa tersebut diikuti oleh peristiwa terorisme di berbagai belahan dunia. Terbentuk opini bahwa peristiwa-peristiwa tersebut tidak berdiri secara terpisah, tetapi saling terkait secara sistematis. Hampir dalam setiap peristiwa teror selalu ada martir dan dikaitkan dengan agama tertentu (baca Islam). Terlepas dari kebenaran opini tersebut maka yang menjadi pertanyaan-pertanyaan sosiologis, antara lain mengapa seseorang mau melakukan tindakan martir (bunuh diri)?; kondisi-kondisi apa saja yang mendorong tindakan martir?; benarkah tindakan tersebut dilandasi oleh keyakinan agama atau kepercayaan tertentu?; benarkah tindakan tersebut merupakan tindakan yang terorganisasi atau dengan kata lain merupakan tindakan kolektif dalam kerangka gerakan sosial?.

Agama merupakan kekuatan yang mempunyai pengaruh besar dalam kehidupan manusia. Agama mempunyai keterkaitan dengan berbagai aspek kehidupan, seperti keluarga, masyarakat, ekonomi, dan politik. Terdapat hubungan dialektis antara agama dan aspek kehidupan sosial lain. Sebagai contoh, kepercayaan dan nilai-nilai agama memotivasi manusia dengan tindakan tertentu dan organisasi keagamaan dapat mengorganisasi melakukan tindakan-tindakan yang paling ekstrem sekalipun sebagai ekspresinya. Ketika tindakan agama sudah bersifat kolektif dan terorganisasi maka agama telah berdimensi sosial. Menguatnya fundamentalisme agama di berbagai belahan dunia dapat dibaca sebagai bentuk penguatan keyakinan terhadap nilai-nilai agama yang dianut seseorang disertai klaim kebenaran yang menegasikan klaim kebenaran pihak lain. Secara sosiologis, kemudian tumbuh kelompok yang mengidentifikasikan dirinya sebagai "*we*" yang berbeda dengan "*the others*".

Kepercayaan dan praktik agama yang menjadi ciri utama kebudayaan dan masyarakat tertentu telah menarik perhatian sosiolog agama sejak lama. Pertanyaan sosiologis yang timbul, misalnya mengapa suatu masyarakat memiliki agama atau kepercayaan khas (unik) yang berbeda dengan masyarakat lain? Juga mengapa praktik dari suatu agama tertentu secara umum berbeda

antarmasyarakat? Kepercayaan terhadap suatu agama telah diyakini sosiolog sejak awal mempunyai kontribusi besar bagi aspek-aspek sosial lain. Sosiolog agama aliran fungsional dengan tokoh utamanya Durkheim menekankan pada fungsi agama bagi masyarakat. Dalam perkembangannya, sosiologi agama mengalami perubahan pendekatan dramatik yang tidak hanya terbatas pada persoalan fungsi agama dan dimensi-dimensi sosial dari suatu agama, tetapi juga mulai memasuki ruang-ruang privat dari sebuah agama atau paling tidak hubungan dialektik antara dimensi privat dan dimensi publik agama.

Peter Berger dikenal sebagai sosiolog yang menggunakan pendekatan fenomenologi terhadap agama dan *concern* terhadap transmisi budaya melalui simbol dan sosialisasi. Karya Berger yang berjudul *The Sacred Canopy* (langit suci) merupakan aplikasi teori strukturasi Berger terhadap fenomena agama. Dalam karyanya tersebut, menurut Bracke (dalam Aune *et al*., 2008: 186), Peter Berger misalnya menekankan bahwa sekularisasi tidak seragam di antara negara-negara modern. Terdapat pola "diferensiasi internal" sekularisasi atau dengan kata lain terdapat perbedaan proses sekularisasi di antara berbagai kelompok di masyarakat. Di antara perbedaan-perbedaan tersebut, Berger menyebut perbedaan seks, umur, tipe daerah (kota vs desa), struktur okupasi (okupasi pada masyarakat modern industrial vs okupasi masyarakat tradisional) dan perbedaan tradisi keagamaan dalam sebuah keluarga (pembedaan lebih populer saat ini ialah antara keluarga yang lebih sekuler vs keluarga yang lebih religius).

Pengaruh rasionalisme yang menjadi tradisi kuat teori-teori ekonomi terutama ekonomi neo klasik mewarnai perkembangan sosiologi agama pada dekade 1980-an. Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Roger Finke, dan Laurence R. Iannaccone merupakan beberapa tokoh utama yang membawa pendekatan ekonomi ke dalam sosiologi agama. Pada intinya, pendekatan ini beranggapan bahwa agama sebagaimana "komoditas" lain mempunyai sisi penawaran dan permintaan. Religiusitas suatu masyarakat tidak terlepas dari bervariasinya kedua sisi tersebut. Menurut Tamney (2007: 178–179), proposisi Finke dan Iannaccone tentang *openness of the religious market*, dinyatakan bahwa rendahnya kontrol negara terhadap agama di AS mengakibatkan situasi beragama menjadi kompetitif sehingga memungkinkan setiap agama dapat

meningkatkan jumlah penganutnya dalam sebuah pasar agama. Hal itu juga berarti bahwa opini publik menjadi lebih terbuka terhadap agama baru.

Sosiologi agama terus mengalami perkembangan baik dari segi pendekatan maupun dalam ruang lingkup kajiannya. Selain teori pilihan rasional, teori sekulerisasi merupakan teori yang mendapat tanggapan luas, meskipun teori tersebut mendapat kritikan dari berbagai kalangan mengingat kecenderungan meningkatnya berbagai indikator yang menunjukkan kegairahan agama di berbagai belahan dunia. Berikut secara ringkas kronologi perkembangan kajian sosiologi agama.

Tabel 2
Kronologi Perkembangan Kajian Sosiologi Agama

Tahun	Uraian
1830–1842	Auguste Comte menjelaskan tahapan perkembangan masyarakat evolusionistik-positivistik dalam karyanya *Positive Philosophy.*
1844	Karl Marx merampungkan karyanya yang kemudian dikenal sebagai *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.* Karyanya ini merupakan kerangka pemikiran humanistik Marx muda.
1851	Feuerbach memublikasikan *Lectures on the Essence of Religion.*
1905	Max Weber mengaitkan idenya tentang Calvinisme dan munculnya "*iron cage*" dalam karyanya *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*
1912	Dalam karyanya *Elementary Forms of the Religious Life,* Émile Durkheim menunjukkan bukti-bukti antropologis guna mendukung argumennya bahwa pengalaman religius merupakan fondasi tatanan sosial.

1935	Henri Bergson merilis karyanya *Two Sources of Morality and Religion,* kemudian diterjemahkan oleh R. Ashley Audra, Cloudesley Brereton, dan W. Horsfall Carter.
1967	Thomas Luckmann memublikasikan *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.*
1969	Peter L Berger memperkenalkan pendekatan fenomenologi dalam agama melalui karyanya yang terkenal *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.*
1982	Lucien Febvre merilis *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais.* Diterjemahkan Beatrice Gottlieb.
1985	Rodney Stark dan William Sims Bainbridge memublikasikan *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation.*
1994	Jose Casanova menerbitkan karyanya *Public Religions in the Modern World.*
1997	Georg Simmel memublikasikan *Essays on Religion.*
2000	Karya Rodney Stark dan Roger Finke berjudul *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* menggunakan teori pilihan rasional dalam agama.

Sumber: Diolah dari Lemich, 2005: 899–904.

E. METODE/PENDEKATAN SOSIOLOGIS TERHADAP AGAMA

Berdasarkan lintasan sejarah kajian sosiologi agama, dapat diidentifikasi beberapa pendekatan yang digunakan untuk menjelaskan fenomena agama dalam perspektif sosiologis. Metode atau pendekatan yang digunakan dalam hal ini identik dengan metode atau pendekatan yang biasa digunakan dalam sosiologi. Hal ini karena agama dalam hal ini mempunyai posisi yang sama dengan bidang kajian lain dalam sosiologi. Agama bukan merupakan bidang kajian khusus yang memerlukan pendekatan khusus. Fokus sosiologi agama ialah fenomena yang terjadi pada organisasi atau kelompok keagamaan atau

perilaku keagamaan individu dalam kelompoknya atau dapat pula pada bagaimana agama berkaitan dengan institusi sosial lainnya. Secara garis besar metode atau pendekatan dalam sosiologi agama dapat dikategorikan menjadi dua tipe, yakni metode atau pendekatan yang digunakan pada level analisis makro dan metode atau pendekatan yang digunakan pada level analisis mikro. Sebagian sosiolog menambahkan satu kategori lagi, yakni level analisis meso. Hemat penulis level analisis meso ini dapat dikategorikan ke level analisis makro karena pada dasarnya sama-sama menggunakan data agregat. Pembagian ini pun sama persis dengan yang terjadi pada sosiologi secara umum.

Pada level analisis makro, metode atau pendekatan yang digunakan meliputi evolusionistik, fungsionalisme, konflik, dan kultural serta sosiologi pilihan rasional. Sesuai dengan level analisisnya, fenomena agama yang dilihat ialah fenomena agama pada tingkat makro atau agama dalam dimensi sosialnya yang mencakup kelompok/masyarakat secara keseluruhan. Data yang diperlukan dalam menganalisis fenomena agama juga data makro atau agregat. Cakupan penelitiannya dapat bersifat sinkronis (perbandingan kondisi antara dua kelompok/masyarakat) maupun diakronis (perbandingan kondisi suatu kelompok/masyarakat antarwaktu). Penelitian diakronis menganalisis evolusi/perubahan sesuatu dari waktu ke waktu, yang memungkinkan peneliti menilai perubahan itu terjadi antarwaktu dari suatu masyarakat.

Sementara itu pada level analisis mikro, metode atau pendekatan yang digunakan meliputi interpretatif, fenomenologi, dan interaksionisme simbolis. Fenomena agama yang dilihat pada level analisis mikro ini ialah fenomena pada tingkat individual atau dimensi individual atau agama dalam dimensi individualnya. Data yang diperlukan dalam menganalisis agama ialah data yang berskala individual. Pendekatan-pendekatan pada level analisis mikro ini tergolong baru dalam kajian sosiologi agama seiring tumbuhnya kesadaran bahwa sosiologi dapat memasuki "ruang-ruang privat" agama yang selama ini menjadi ranah dominasi psikologi. Sosiologi agama pada level mikro pada umumnya tidak melakukan inferensi dan prediksi seperti halnya pada pendekatan makro, tetapi melakukan pendeskripsian secara mendalam terhadap fenomena agama pada tingkat individual.

1. Pendekatan evolusionistik

Pendekatan evolusionistik merupakan yang tertua dalam sosiologi dan kali pertama digunakan oleh pendiri sosiologi, Auguste Comte. Pendekatan ini melihat agama sebagai institusi sosial yang mengalami perkembangan secara evolusioner (bertahap) dan perubahan tersebut berdampak pada perubahan struktur masyarakat secara keseluruhan. Comte memformulasikan hukum tentang bagaimana suatu masyarakat secara historis berkembang melalui tiga tahap. Perkembangan masyarakat dimulai dari tahap teologis, metafisikal, hingga positif.

Selama masa teologis, peristiwa-peristiwa yang terjadi dijelaskan sebagai akibat dari kehendak Tuhan. Masyarakat kemudian berkembang menuju tahap transisi atau metafisikal. Pada tahap ini, prinsip-prinsip filsafat menggantikan penjelasan religius. Satu contoh dari penjelasan valid selama tahap metafisikal merupakan tujuan inheren penciptaan alam. Comte percaya bahwa kesaksian munculnya tahap positif saat penjelasan menjadi bersifat empiris-ilmiah dan universal. Selama masa ini, teolog dan filsuf mengalami metamorfosis menjadi ilmuwan. Comte termasuk yang optimistis dalam melihat peran sosiologi pada masa mendatang. Ia percaya bahwa sosiologi akan berperan sebagai perekayasa sosial dan mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan sosial. Hukum sosial harus secara gradual diekspose dan masyarakat dengan demikian dapat diorganisasi berdasarkan kebenaran pengetahuan (Thomson dalam Furseth & Repstad, 2006: 183–184).

2. Pendekatan fungsional

Pendekatan fungsional diinisiasi oleh Durkheim yang menekankan pada fungsi agama dalam masyarakat. Agama sebagaimana institusi sosial lain mempunyai fungsi bagi masyarakat terutama dalam meningkatkan kohesi dan integrasi sosial. Bagi Durkheim agama bahkan mempunyai kedudukan istimewa dibanding institusi lain. Agama sebagaimana fenomena lain oleh Durkheim dipandang sebagai fakta sosial yang bersifat eksterior, *sui generis,* dan *coercive.* Sebagai fakta sosial yang bersifat eksterior, agama berada di luar diri seseorang. Agama berada dalam alam pikiran manusia dan mempunyai

pengaruh terhadap tindakan manusia. Sebagai fakta sosial yang bersifat *sui generis*, keberadaan agama tidak tergantung pada eksistensi manusia. Terakhir sifat *coercive* agama terletak pada sanksi-sanksi yang terdapat pada setiap norma agama. Sanksi-sanksi tersebut bersifat memaksa perilaku manusia. Berbeda dengan sanksi norma lain, pemberi sanksi dalam norma agama ialah Tuhan.

Ide utama Durkheim tentang agama ialah pernyataannya bahwa agama merupakan interpretasi terhadap sentimen sosial, tetapi hanya terdapat dalam bentuk simbol. Dalam karyanya yang berjudul *Suicide*, ia menulis bahwa "agama merupakan sebuah sistem makna simbol di mana masyarakat mempunyai kesadaran akan dirinya; merupakan karakteristik cara berpikir tentang eksistensi kolektif (dalam Tucker, 2002: 137). Durkheim menggunakan data agregat dalam menganalisis fenomena agama, misalnya dalam karyanya yang berjudul *Suicide*. Dalam karyanya tersebut Durkheim membandingkan tingkat bunuh diri antarnegara dengan mengaitkan kepercayaan atau agama yang dianut oleh mayoritas penduduknya.

Menurut Turner (2006: 288), klasifikasi Durkheim dalam sosiologi agama, yakni pembedaan antara yang sakral dan profan merupakan metode pemahaman terhadap realitas keberagamaan masyarakat. Pendekatan Durkheim tersebut sekaligus merupakan antisipasi tema utama tesis sekularisasi, yang menganggap kekuatan-kekuatan tradisional yang menjadi basis tatanan sosial mengalami kemunduran (*collapse*). Meskipun perdebatan sekularisasi mempunyai kerangka historis secara meyakinkan, analisis klasifikasi Durkheim lebih bersifat tipologik daripada historik. Pengamatan Durkheim mengenai konsekuensi-konsekuensi sosial dari praktik agama menegasikan dimensi-dimensi historis institusi-institusi agama, khususnya struktur dan peranan organisasi-organisasi gerejawi.

3. Pendekatan konflik

Pendekatan konflik dalam sosiologi agama dengan tokoh utamanya Marx sebenarnya juga menekankan pada fungsi agama dalam masyarakat. Hanya saja Marx menekankan fungsi negatif suatu agama. Bagi Marx, agama menyebabkan ketimpangan sosial masyarakat semakin melebar karena agama digunakan oleh *the rulling class,* yakni kaum borjuis untuk membenarkan tindakan manipulatif

dan eksploitatifnya. Marx cenderung mengabaikan agama dan mengasumsikan bahwa agama akan hilang ketika masyarakat sudah mencapai tahapan sosialis. Teori agama Marx bersumber dari karya-karya tentang dialektika materialisme. Konsep materialisme Marx merupakan derivasi persoalan dunia. Ia berpendapat bahwa asal mula persoalan merujuk pada kondisi material kehidupan manusia. Kondisi-kondisi material suatu masyarakatlah yang menentukan pemikiran dan dunia ide manusia. Dengan kata lain, ia ingin mengatakan bahwa bukanlah kesadaran yang memengaruhi eksistensi sosial, melainkan sebaliknya eksistensi sosial menentukan kesadaran manusia. Lebih dari itu, ide tersebut tidak berada dalam sebuah kevakuman, tetapi terkait dengan konteks sejarah yang memengaruhi realitas masyarakat yang dapat berubah setiap waktu. Masyarakat menurutnya berkembang melalui lima tahap, yakni komunalisme primitif, perbudakan, feodalisme, kapitalisme, dan komunisme.

Agama bagi Marx secara esensial merupakan produk struktur kelas dalam masyarakat. Ide-ide tentang agama merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari teori alienasi secara umum dalam masyarakat yang terbagi dalam kelas-kelas. Agama dilihat sebagai produk dari alienasi sekaligus sebagai ekspresi kepentingan kelas. Agama bagi kelas yang berkuasa dijadikan sebagai alat untuk memanipulasi dan menekan kelas subordinat dan pada saat yang sama agama merupakan ekspresi protes terhadap penindasan. Pada masyarakat sebelum ada pembagian kelas, agama merupakan bentuk kepasrahan dan penghibur terhadap penindasan. Pada masyarakat tersebut, orang berusaha memperoleh kontrol terhadap sumber daya melalui agama dan magis. Ketika masyarakat terbagi dalam kelas-kelas, orang kembali berada dalam posisi ketidakberdayaan untuk memperoleh kontrol terhadap sumber daya. Dalam masyarakat kelas, tatanan sosial itu sendiri dilihat sebagai sesuatu yang *fixed* dan *given* yang mengontrol dan menentukan perilaku manusia. Ringkasnya, manusia teralienasi dan pandangannya terhadap realitas dunia membingungkan. Karya manusia tidak dilihat sebagai karyanya, tetapi merupakan kreasi faktor eksternal (Hamilton, 2001: 91).

4. Pendekatan kultural

Pendekatan kultural dalam sosiologi agama dikembangkan sosiolog Prancis, Pierre Bourdieu, dengan konsepnya yang terkenal, yakni "*religious capital*". Bourdieu menganalisis teori Max Weber tentang agama. Menurut Bourdieu, interaksi-interaksi simbolis yang terjadi dalam agama merupakan akibat dari kepentingan-kepentingan agama. Kompetisi untuk memperoleh kekuasan agama berbarengan dengan kompetisi memperoleh legitimasi agama. Bourdieu menggunakan alat analisis kultural dan simbolis dalam menjelaskan agama sebagai bentuk legitimasi simbolis.

Pendekatan kultural memiliki kerangka analitis dan tradisi teoretis yang berbeda dengan pendekatan lain dalam sosiologi agama. Pendekatan kultural ini memfokuskan pada ekspresi-ekspresi religiusitas dalam skala yang lebih luas dan mengeksplorasi serangkaian pertanyaan tentang asal mula dan makna sosiologis suatu agama. Pendekatan kultural dalam studi tentang agama ditujukan untuk meneliti tentang bagaimana individu-individu menggunakan ide-ide agama, simbol-simbol, dan metafora-metafora yang memiliki konsekuensi-konsekuensi baik dikehendaki maupun tidak, termasuk konsekuensi-konsekuensi menentukan dan mengaburkan batas-batas (Swidler, 2001).

Sejumlah riset tentang agama yang menggunakan pendekatan kultural mengonseptualisasikan agama sebagai "*field*" aktivitas yang terinstitusionalisasikan. Bordieu mengartikan "*field*" sebagai elite yang membentuk komunitas interpretif dan posisinya yang dipertahankan oleh institusi-institusi dan mandat-mandat dalam mengatur dan mendistribusikan sumber daya masyarakat. Menurut Bourdieu (dalam Furseth & Repstad, 2006: 62), interaksi-interaksi simbolis dalam "*field*" agama merupakan hasil kepentingan-kepentingan agama yang dimainkan. Kepentingan-kepentingan agama tersebut meliputi justifikasi-justifikasi seseorang atau eksistensi kelompok. Kompetisi kekuasaan agama bersanding dengan kompetisi legitimasi agama, yakni legitimasi untuk memodifikasi praktik dan pandangan dunia orang awam dengan memaksakan kepada mereka sebuah *habitus* agama.

Bourdieu menggunakan istilah "modal kultural" untuk menunjuk kekayaan nonmaterial (meskipun keduanya jelas berhubungan), tetapi kekuasaan dan

status berdasarkan kelompok sosial khusus karena tingkat pendidikannya, kesadaran kultural, dan sensibilitas estetika. Oleh karena itu, modal kultural mereproduksi kelas dan pembedaan-pembedaan lain dengan *setting* berbeda di mana orang berpikir seseorang "lebih berbudaya" (*cultured*) dibandingkan yang lain (dan orang yang mempunyai kemampuan untuk memopulerkan ide bahwa selera dan gaya hidup mereka superior) (Abbot *et al*., 2005: 322).

5. Pendekatan sosiologi pilihan rasional

Pendekatan pilihan rasional dalam sosiologi agama menggunakan model pasar (ekonomi agama) dalam menganalisis agama. Pendekatan ini muncul kali pertama di Universitas Chicago. Sosiologi agama yang menggunakan pendekatan pilihan rasional melihat fenomena keberagamaan masyarakat sama halnya dengan komoditas ekonomi lainnya, yakni memiliki sisi penawaran (*supply-side*) dan sisi permintaan (*demand-side*). Namun demikian, tekanan sosiologi pilihan rasional dalam hal ini ialah pada sisi penawaran (*supply-side*). Menurunnya partisipasi atau tingkat kunjungan ke gereja di beberapa negara berpenduduk mayoritas Protestan, misalnya, menurut teoretisi pilihan rasional disebabkan oleh diversitas agama. Hal itu tidak terjadi di negara-negara berpenduduk dominan Katolik. Dalam teori sosiologi secara umum, pendekatan pilihan rasional digunakan untuk menjelaskan fenomena sosial berskala mikro seperti pilihan seseorang yang berada dalam suatu dilema. Dalam perkembangannya, pilihan rasional juga digunakan untuk menjelaskan fenomena-fenomena berskala makro berkat kontribusi Coleman.

Coleman mengembangkan teori pilihan rasional ke dalam perspektif yang sistematik dan komprehensif untuk menjelaskan perilaku sosial mulai dari level mikro seperti transaksi-transaksi pertukaran ke level makro seperti sistem normatif, hukum, dan "aktor-aktor korporat". Coleman menunjukkan bagaimana struktur level makro (juga meso) termasuk dalam hal ini pemerintah, perusahaan, organisasi-organisasi yang secara sengaja dikonstruksikan untuk mencapai tujuan dengan lebih baik jika dilakukan secara kolektif dibandingkan secara individual. Struktur-struktur, pola-pola normatif yang mendukungnya, ditambah berbagai strategi yang dikembangkan untuk melakukan pemaksaan

membentuk bagian utama lingkungan sosial yang memengaruhi dan mengatur cara transaksi pertukaran khusus (Johnson, 2008: 185). Intinya, pendekatan teori pilihan rasional menekankan bukti berupa data-data empiris untuk menunjukkan kecenderungan atau fenomena keberagamaan masyarakat.

6. Pendekatan interpretif

Pendekatan interpretif dalam sosiologi agama merupakan pendekatan yang dikembangkan oleh Max Weber. Pendekatan tersebut dikenal sebagai *verstehen* namun bukan berarti pemahaman sebagai empati psikologik. Weber menekankan bahwa penelitian sosial membutuhkan pemahaman analitik dan penjelasan kausal terhadap fenomena sosial. Pemahaman sebagai metode yang ideal. Pemahaman merupakan alat analisis yang berbeda dengan empati manusia. Kemampuan ilmu sosial dalam memahami fenomena sosial menurut Weber merupakan kelebihan ilmu sosial dibandingkan ilmu alam. Ilmu sosial mempunyai kelebihan dalam menguraikan makna tindakan dan interaksi yang dilakukan individu. Secara inheren, ilmu sosial memfokuskan aspek subyektif baik pada level individu maupun sosial. Teknik *verstehen* ditujukan untuk memahami budaya.

Konsep-konsep yang dikembangkan Weber dalam sosiologi, antara lain makna, tindakan sosial, interpretasi, dan metode individualistik. Dalam kaitannya dengan agama, Max Weber menekankan tumbuhnya kecenderungan rasionalitas dalam agama. Secara historis, agama berkembang dari mistikisme "luar dunia" menuju asketisme terutama yang ditunjukkan oleh Calvinisme. Dalam pandangan Weber, terdapat hubungan yang erat antara agama dan tumbuhnya rasionalitas kapitalisme dan interpretasi populer mengenai doktrin takdir manusia.

7. Pendekatan fenomenologi

Pendekatan fenomenologi terhadap agama sebagaimana fenomenologi pada umumnya ditandai oleh tiga ciri, yakni *epoche*, *einfuhlung,* dan visi *eiditic vision*. *Epoche* adalah teknik penundaan atau *bracketing* sebagaimana dikenal dalam fenomenologi, yakni peneliti berusaha memahami realitas yang dihadapinya

dengan menjauhkan diri dari sistem kepercayaan yang dimilikinya. *Einfuhlung* adalah curahan simpati atau penghargaan yang lebih besar terhadap sistem internal saat realitas sosial diteliti. *Eiditic vision* merujuk pada praktik-praktik fenomenologi baik tipologi maupun morfologi. Setiap elemen mempunyai implikasi dalam hubungannya dengan teori (Momen, 1999: 626).

Dalam sosiologi agama, Peter Berger dan Thomas Luckmann dikenal sebagai sosiolog yang menggunakan fenomenologi dalam studi agamanya. Berger melakukan pengamatan serius terhadap fenomena sekulerisasi di dunia Barat. Berger (2001) menyatakan bahwa fenomena sekulerisasi merupakan akibat langsung dan tidak dapat dihindarkan dari modernitas. Tugas penting bagi sosiologi agama dalam hal ini ialah memetakan fenomena sekulerisasi baik secara geografis maupun secara sosiologis. Namun demikian, akhir-akhir ini tampak jelas pertumbuhan gerakan keagamaan yang sangat *powerfull,* beberapa di antaranya mempunyai konsekuensi sosial politik luas. Puncak fenomena tersebut ialah kebangkitan Islam baik melalui negara Islam maupun dalam diaspora muslim dan perkembangan Protestantisme evangelikal khususnya sekte pantekosta yang sangat berkembang di Amerika Latin. Dua kasus tersebut tidak unik tetapi paling penting. Terdapat revitalisasi beberapa agama besar di dunia seperti Katolik Roma (khususnya di negara berkembang), Kristen ortodoks (yang sangat berkembang pesat di Rusia), Yahudi (di Israel dan diaspora), Hindu, dan Buddha. Ringkasnya, dunia sedang mengalami gelembung hasrat beragama. Elite politik dan kultural sekuler tetap ada, mereka bertahan menghadapi gelombang gerakan-gerakan keagamaan, seperti di Turki, Israel, India, dan tidak terkecuali di AS.

Sementara itu, Thomas Luckmann menghasilkan analisis yang bermanfaat dalam disiplin sosiologi agama. Analisis yang dikembangkan Luckmann, berdasarkan pengamatannya bahwa saat ini tidak ada perkembangan teori berarti dalam sosiologi agama baik dari sisi konseptual maupun problem metodologis. Hal tersebut tidak terlepas dari kesalahan yang dilakukan sosiolog dalam mengidentifikasi objek studi agama. Akibatnya, kebanyakan sosiolog sering menyamakan religiusitas dengan bentuk-bentuk kepercayaan lain yang terorganisasi dan terinstitusionalisasi. Aspek penting yang harusnya dianalisis sosiolog agama ialah aspek basis agama perubahan sosial pada masyarakat

modern. Hasil-hasil penelitian yang dilakukan oleh para sosiolog selanjutnya dapat digunakan oleh institusi agama itu sendiri. Dengan demikian, agama menjadi institusi yang terbuka karena adoptif terhadap hasil-hasil penelitian ilmiah.

Fenomenologi agama merupakan suatu pendekatan metodologik terhadap studi agama dipengaruhi oleh filsafat fenomenologi Edmund Husserl (1859–1938). Pendekatan fenomenologi merupakan komplemen terhadap sejarah agama. Baik sejarah agama maupun fenomeneologi agama membentuk ilmu pengetahuan agama (dalam bahasa Jerman, *religionswissenschaft*), kemudian ilmu perbandingan agama yang menunjuk istilah saat ini studi akademik terhadap agama atau studi agama (problem dengan istilah terakhir ialah bahwa ada salah pengertian, ketika objek studi tersebut ialah "religius").

Aliran fenomenologi mengasumsikan basis transendental suatu agama atau pengalaman religius. Aliran ini menganalisis agama sebagai sebuah kategori yang berbeda dengan domain sosial lain atau sebagai sebuah kategori yang memiliki jejak historis tunggal yang terpisah dari budaya khusus instan. Jika aspek transendental tidak ada, pendekatan dalam rangka mempertahankan koherensi intelektualnya membutuhkan beberapa basis kategori esensial. Fenomenologi sering mengarah ke argumen sirkuler, termasuk dalam definisi agama.

8. Pendekatan interaksionisme simbolis

Teori interaksionisme simbolis bersumber dari karya-karya Charles Horton Coolley dan George Herbert Mead. Fokus teori Mead ada pada pemahaman hubungan antara asal-usul dan aktivitas pikiran manusia. Mead mempermasalahkan mengenai bagaimana metode-metode dalam ilmu alam dapat diterapkan dalam memahami pikiran manusia dan aktivitas sosialnya. Mead menunjukkan bahwa metode ilmu alam dapat diterapkan dalam studi pikiran manusia dan aktivitas sosialnya. Menurutnya, pikiran manusia dapat diteliti secara ilmiah seperti fenomena lain menggunakan metode-metode ilmiah. Metode-metode ilmu alam dalam hal ini termasuk eksperimentasi hubungan-hubungan kausal, observasi, dan interpretasi. Dalam hal ini termasuk

penerapan prosedur dan proses penelitian yang digunakan dalam fisika, kimia, dan biologi yang menghubungkan beberapa variabel.

Herbert Blumer mengelaborasi analisis interaksionisme simbolis melalui kritiknya mengenai analisis variabel. Analisis variabel berkaitan dengan penjelasan hubungan antarvariabel khususnya antara dua atau lebih variabel, misalnya frustrasi dan agresi. Kita dapat menunjukkan secara ilmiah variabel *independent* dan variabel dependen. Dalam hal ini, Blumer berbeda dengan Mead. Blumer berpendapat bahwa transfer prosedur (ilmu alam ke dalam ilmu sosial) tanpa modifikasi dalam studi pikiran manusia (yang menjadi prinsip interaksionisme simbolis) tidak dapat diterima.

Pendekatan interaksionisme simbolis melihat bahwa agama terdiri atas seperangkat simbol yang digunakan masyarakat untuk mempertahankan dan menjelaskan kehidupan. Simbol-simbol yang digunakan dalam agama termasuk objek-objek termasuk batu, sungai, gunung, dan bahkan binatang seperti sapi dan harimau. Binatang-binatang dan objek-objek dipandang sebagai suatu yang suci dan dimuliakan dalam ibadah-ibadah yang dilakukan umat agama. Tuhan merupakan sesuatu yang spiritual dan tidak dapat didekati manusia yang penuh dosa. Ritual ibadah juga merupakan simbol lahiriah dari suatu kehidupan yang terdalam dari jemaah. Individu membentuk dirinya sesuai dengan kehendak Tuhan sebagaimana yang dilakukan jemaah lain. Teori interaksionisme simbolis dalam agama memfokuskan pada proses bagaimana seseorang menjadi religius. Perbedaan kepercayaan agama muncul dalam konteks masyarakat dan kesejarahannya yang berbeda karena konteks sosio-kultural itulah yang membingkai kepercayaan agama. Dengan demikian, teori interaksionisme simbolis dapat menjelaskan agama dan kepercayaan yang sama dapat menghasilkan interpretasi yang berbeda karena konteks sosial budaya antarorang berbeda. Dalam perspektif ini, teks kitab suci, misalnya, dilihat sebagai sesuatu yang dapat diinterpretasikan secara berbeda.

BAB

II

TEORI-TEORI SOSIOLOGI AGAMA

A. TEORI-TEORI KLASIK

1. Auguste Comte

Istilah sosiologi identik dengan filsuf Prancis, Auguste Comte. Istilah tersebut berasal dari bahasa Latin "*socio*" yang berarti 'masyarakat' dan bahasa Yunani "*logy*" atau *logos* yang berarti 'ilmu'. Secara keseluruhan sosiologi memiliki arti 'ilmu yang mempelajari masyarakat'. Comte yang memiliki latar belakang sebagai ilmuwan eksakta menganggap bahwa studi tentang masyarakat merupakan sesuatu yang memungkinkan dilakukan menggunakan prinsip-prinsip yang digunakan dalam ilmu alam. Sebagaimana ilmu alam, sosiologi memiliki tugas untuk menemukan hukum-hukum secara sistematik melalui observasi dan pendekatan-pendekatan ilmiah lain. Sosiologi merupakan studi ilmiah tentang manusia, lingkungan, dan unsur-unsur masyarakat lain baik yang bersifat ideologis maupun material. Sosiologi mempelajari dunia ide manusia, perilaku, pengelompokan, organisasi sosial, administrasi, hukum, kejahatan, dan kriminal.

Comte merumuskan teorinya yang terkenal, yakni hukum tiga tahap perkembangan masyarakat. Menurutnya, masyarakat bergerak secara sistematik mulai dari tahap teologis, metafisik, dan ilmiah (saintifik). Tahap pertama, masyarakat dicirikan oleh penjelasan-penjelasan yang murni agama terhadap segala sesuatu. Masyarakat ini merupakan masyarakat primitif yang masih belum mengenal huruf (buta huruf). Tahap kedua, yakni tahap metafisik merupakan tahap pencerahan atau reformasi terhadap penjelasan-penjelasan yang murni agama tersebut. Sikap skeptis masyarakat mulai terlihat dengan kecenderungan mempertanyakan keabsahan penjelasan agama terhadap fenomena sehari-hari. Para ilmuwan pada tahap ini berusaha menemukan jawaban terhadap sejumlah pertanyaan dengan memberikan penjelasan-penjelasan berdasarkan fakta-fakta yang tampak di permukaan. Pada tahap saintifik, terjadi revolusi pemikiran manusia. Hasilnya ialah temuan-temuan ilmiah, teknologi, dan pembangunan.

Auguste Comte berpendapat bahwa agama merupakan perekat sosial (*social glue*) menjaga perpecahan sekte-sekte dari masyarakat secara keseluruhan. Ide ini sejajar dengan kepercayaannya bahwa masyarakat berkembang sebagai sebuah organisme tunggal. Comte kemudian mengalihkan perhatian sosiologi ke persoalan agama. Dia melihat sistem positivisnya sebagai sumber cinta, yang memisahkan pengikut intelektualnya yang mendedikasikan ide rasionalisme. Tujuan analisis Comte ialah untuk menemukan tahapan perkembangan manusia yang mentransformasikan masyarakat primitif ke masyarakat Eropa modern pada waktu itu. Dengan metode ilmiah, Comte mengetengahkan hukum kemajuan manusia atau hukum tiga tahap berdasarkan realitas bahwa masyarakat berkembang secara evolusioner.

Karya Comte yang terkenal, yakni *Positive Philosophy* menekankan pentingnya pemahaman masyarakat secara ilmiah. Dalam karyanya tersebut, ia menyebutkan bahwa sosiologi menggunakan metode-metode ilmiah, seperti observasi, eksperimentasi, korelasi, dan komparasi dalam menjelaskan fenomena sosial. Dalam hal ini ia menolak untuk menggunakan terminologi sebab, yang disebutnya sebagai "teologis dan metafisik" dan "tidak bermakna dan sofistik", juga ia menolak penjelasan-penjelasan yang bersifat spekulatif terutama spekulatif supranatural karena tidak memberikan penjelasan yang lebih mendalam. Pengaruh utama filsafat Comte dalam filsafat positif ialah fisika

sosial yang kemudian disebutnya sebagai sosiologi. Comte menolak relevansi dan kehampaan studi matematika terhadap fenomena, kemudian ia mengkritik aliran filsafat yang memengaruhi ilmu pengetahuan dan penelitian sosial yang menghasilkan data sosial kering. Oleh karena itu, mengapa kemudian Comte mengadopsi term sosiologi ketika fisika sosial menjadi tepat.

Karyanya yang berjudul *Positive Philosophy* merupakan usaha Comte untuk memahami masyarakat secara ilmiah. Comte menyatakan bahwa filsafat positif meliputi metode observasi, eksperimentasi, korelasi, dan komparasi. Sosiologi komparatif membandingkan masyarakat antara waktu dahulu dan sekarang yang ia sebut sebagai metode historis dan antarmasyarakat (yang sekarang disebut sebagai sosio-biologi). Dalam karyanya ini Comte menempatkan filsafat positif dan disiplin sosiologi sebagai religiusitas sosio-politik. Sebuah agama baru lahir yang bernama positivisme, yang juga dikenal sebagai humanitas agama universal.

Menurut Comte (dalam Johnson, 2008: 28), era positivisme menggantikan agama. Agama memainkan peran utama dalam meningkatkan solidaritas sosial tertutama pada tahap "teologikal". Pada tahap perkembangan selanjutnya (positivis), individualisme meningkat sehingga kode moral yang dihasilkan agama sebelumnya menjadi hilang. Pada saat yang sama masyarakat menghadapi tantangan dalam mempromosikan altruisme dan solidaritas sosial.

2. Emile Durkheim

Emile Durkheim lahir di Epinal (Provinsi Lorraine), Prancis pada 1858 dan meninggal di Paris pada 1917. Ia dibesarkan di tengah keluarga Yahudi ortodoks, anak seorang *rabbi*. Sejak kecil Durkheim dididik untuk menjadi seorang *rabbi*, tetapi ketika remaja dia memutuskan untuk belajar pengetahuan yang "sekuler". Durkheim merupakan tipe seorang ilmuwan yang serius, dengan menepati secara ketat jadwal kerjanya dan sangat sedikit waktu yang digunakan untuk kesenangan. Setelah menyelesaikan studinya di Paris pada 1882, ia mengajar filsafat di beberapa sekolah. Pada 1887, ia diminta untuk mengajar sosiologi dan pendidikan di Fakultas Sastra, Universitas Bordeaux. Ia menjadi pimpinan di Universitas Bordeaux pada 1896. Pengakuan intelektual

Durkheim ialah ketika diminta untuk mengajar di Sorbonne pada 1902. Karya-karya utama meliputi *The Devision of Labour in Society* (1893), *Rules of Sociology Method* (1895), *Suicide* (1897), dan *The Elementary Forms of Religious Life* (1912).

Durkheim menganut padangan bahwa kehidupan sosial membentuk budaya masyarakat (bahasa, hukum, adat istiadat, nilai, dan sebagainya) terutama tatanan sosial tentang moralitas dan agama. Di sepanjang karya-karyanya, Durkheim mempertahankan suatu pandangan sosial radikal tentang perilaku manusia sebagai sesuatu yang dibentuk oleh kultur dan struktur sosial. Dalam *The Devision of Labour in Society,* umpamanya, ia mengemukakan bukti-bukti sejarah untuk menunjukkan bahwa individualisme, yang oleh para pemikir sosial konservatif dianggap bertanggung jawab atas runtuhnya tatanan sosial, sebenarnya merupakan produk sosial juga, yang hanya terdapat pada masyarakat-masyarakat yang kompleks dan berdasarkan pada pembagian kerja. Dalam *Suicide*, ia menggunakan sejumlah data statistik untuk membuktikan bahwa jumlah rata-rata bunuh diri bervariasi sesuai dengan perubahan solidaritas sosial dan dapat disimpulkan bahwa tindakan bunuh diri yang tampaknya bersifat pribadi itu sebenarnya merupakan respons terhadap kekuatan-kekuatan sosial. Suatu penjelasan sosial mengenai agama dikembangkan dalam *The Elementary Forms of the Religious Life*, dia mengutarakan bahwa perasaan-perasaan terpesona dan takzim yang merupakan respons manusia terhadap ”yang sakral” sebenarnya merupakan ekspresi ketergantungan mutlak seseorang terhadap masyarakat (Langer, 2008).

Melalui pengamatannya terhadap fenomena keagamaan masyarakat Aborigin di Australia, Durkheim membuktikan bahwa agama memiliki fungsi menginteraksikan masyarakat dalam suatu tatanan moral. Anggota masyarakat masing-masing mempunyai peran dalam menyusun tatanan moral tersebut melalui aktivitas ritual suci sebagai tindakan kolektif yang mencerminkan solidaritas kelompok. Menurut Durkheim, masyarakat dibangun di atas entitas dan realitas moral. Ritual-ritual agama meningkatkan kesadaran dan loyalitas kelompok. Agama menentukan struktur sosial suatu masyarakat. Selain itu, agama mengendalikan perilaku menyimpang pada satu sisi dan pada sisi lain meningkatkan harmoni dan solidaritas sosial. Agama juga meningkatkan

kepatuhan dan loyalitas dalam masyarakat. Durkheim percaya bahwa agama merupakan pemujaan masyarakat**.**

Emile Durkheim menempatkan dirinya dalam tradisi pemikiran positivis. Hal itu berarti bahwa pemikiran dari studinya tentang masyarakat bersifat netral (tidak memihak) dan ilmiah. Ia sangat tertarik pada persoalan tentang faktor-faktor apa yang menyebabkan kemajuan masyarakat. Agama menurutnya merupakan ekpresi kohesi sosial. Dalam karyanya yang terkenal, *Elementary Forms of Religious Life,* Durkheim terkesan sangat rasional, menghabiskan waktunya 15 tahun dalam mempelajari apa yang disebut agama "*primitif*" di kalangan suku Aborigin (Australia). Ia tertarik untuk memahami bentuk-bentuk dasar kehidupan agama bagi semua masyarakat. Dalam bukunya tersebut, ia berpendapat bahwa Tuhan Totemik doa orang Aborigin secara aktual merupakan ekspresi dari konsepsi mereka tentang masyarakat itu sendiri. Hal itu bukan hanya berlaku pada suku Aborigin, melainkan juga bagi seluruh masyarakat.

Durkheim mendefinisikan agama dalam karyanya *Elementary Forms,* sebagai suatu sistem kesatuan kepercayaan dan praktik-praktik relatif suci (sakral) yang dapat dikatakan seperangkat pemisahan dan larangan kepercayaan-kepercayaan serta praktik yang menyatu ke dalam komunitas moral tunggal dinamai sebuah gereja. Definisi itu merupakan definisi fungsional dari agama, memiliki arti yang menjelaskan peran agama dalam kehidupan sosial. Secara esensial agama menyatukan masyarakat. Durkheim mendefinisikan agama sebagai sebuah oposisi biner, yakni antara sakral dan profan, akibatnya hal itu paralel dengan pembedaan antara Tuhan dan manusia.

Konsep sakral sendiri dalam pandangan Durkheim merupakan salah satu karakteristik agama. Berdasarkan hasil penelitiannya mengenai totemisme di kalangan suku Aborigin di Australia, Durkheim berkesimpulan bahwa agama merupakan refleksi perhatian masyarakat. Setiap suku mempunyai totemisme yang dapat berupa objek tertentu seperti tanaman atau binatang yang kemudian disakralkan oleh masyarakat sekaligus menjadi simbol identitas. Totemisme ini merupakan bentuk paling asli (primitif) dari agama. Dengan demikian, agama dalam pandangan Durkheim, bergerak secara evolusioner. Analisis terhadap

bentuk agama sederhana dapat menghasilkan kerangka (*building block*) teori agama yang lebih kompleks.

Agama bagi Durkheim bukan merupakan "imaginasi", melainkan oleh beberapa penganut kepercayaan dilihat sebagai sesuatu yang esensial. Agama sangat riil (nyata). Agama merupakan ekspresi masyarakat itu sendiri, tidak ada masyarakat yang tidak memiliki agama. Orang merasa sebagai individu, ada suatu kekuatan yang lebih besar dari dirinya, yakni kehidupan sosial dan ia sendiri mempunyai persepsi yang bersifat supernatural. Manusia kemudian mengekspresikan dirinya secara religius dalam kelompok dan membangun kekuatan simbolis lebih besar. Agama adalah sebuah ekspresi kesadaran kolektif, yang menggabungkan seluruh kesadaran individu yang kemudian menciptakan realitas dari apa yang dimilikinya. Selanjutnya, masyarakat yang kurang kompleks seperti aborigin Australia, mempunyai sistem kepercayaan yang lebih sederhana, termasuk totem yang berhubungan dengan klan khusus. Makin kompleks masyarakat makin kompleks sistem totemnya. Ketika masyarakat berhubungan dengan masyarakat lain, terjadi kecenderungan sistem keagamaan yang semakin menekankan universalisme yang lebih besar. Meskipun demikian, pembagian kerja yang terjadi membuat individu menjadi semakin penting. Dalam masyarakat modern, sistem keagamaan semakin fokus pada keselamatan dan kesadaran individu.

Sebagai sosiolog yang beraliran fungsionalis, fokus analisis Durkheim pada proses-proses dan institusi (struktur) sosial makro dan bagaimana perannya dalam mempertahankan tatanan sosial. Masyarakat sebagai fakta sosial yang bersifat *sui generis*, menurut Durkheim keberadaannya bersifat *independent*, artinya terbebas dari eksistensi individu di dalamnya. Masyarakat dianalogikan seperti hutan yang memiliki karakteristik unik yang berbeda dan lebih dari sekadar kumpulan pohon. Masyarakat memiliki struktur dan setiap elemennya berhubungan secara teratur. Masyarakat juga memiliki *power* yang dibuktikan dapat membentuk alam pikiran dan tindakan individu. Tujuan analisis Durkheim ialah menjadikan sosiologi sebagai disiplin ilmu pengetahuan yang ilmiah. Untuk menunjukkan hal itu, Durkheim melakukan banyak studi mengenai bahasa, hukum, adat kebiasaan, norma, nilai, moralitas, dan agama. Dalam studinya tentang agama, misalnya, Durkheim menghubungkannya

dengan tingkat bunuh diri masyarakat. Variabel kunci yang ditelitinya dalam hal ini ialah integrasi dan solidaritas sosial.

Menurut Taylor (2011: 55), dalam studinya mengenai bunuh diri, Durkheim menggunakan ukuran tingkat bunuh diri, yakni rasio antara orang yang bunuh diri per 100.000 penduduk sebagai indikator solidaritas sosial. Setiap masyarakat dan kelompok sosial secara konsisten memiliki perbedaan tingkat bunuh diri. Data dikumpulkan dan dianalisis secara sistematik. Sebagai contoh, data statistik menunjukkan bahwa negara-negara Eropa yang penduduknya dominan Katolik, seperti Italia, memiliki tingkat bunuh diri yang lebih rendah daripada negara-negara yang dominan Protestan, seperti Jerman. Apakah hal ini berkaitan dengan negara atau agama? Untuk memastikan hal ini Durkheim kemudian meneliti tingkat bunuh diri pada wilayah Katolik dan Protestan dalam satu negara yang sama. Kenyataannya menunjukkan bahwa bunuh diri pada komunitas Katolik tetap lebih rendah, bahkan ketika dikontrol variabel negara sehingga dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan yang meyakinkan antara agama dan tingkat bunuh diri.

Teori Durkheim tentang bunuh diri ini terus menuai perdebatan di kalangan para ahli, baik aspek teori, metodologi, maupun klaim ilmiahnya. Hamlin & Brym (2006) yang melakukan studi bunuh diri di Kaiowa (pedalaman Brazil) menyimpulkan bahwa teori Durkheim tentang bunuh diri terdapat kelemahan karena penjelasan yang monokausalistik. Selain itu, dalam hal konsepsinya tentang bunuh diri yang dilihat sebagai tindakan tanpa subjek dan pandangannya tentang masyarakat primitif yang penuh harmoni, mandiri, dan secara morfologis statis. Beberapa problem teori Durkheim dapat diatasi dengan mengembangkan pandangan Durkheim sendiri, meski dengan cara bertentangan, yakni menggunakan konsepsi realis sebab akibat berdasarkan mekanisme nonempiris, menganalisis perbedaan analitis antara regulasi sosial dan intregrasi sosial yang menghasilkan konseptualisasi hibrida tipe bunuh diri dengan sebab ganda dan mengubah pandangan bahwa aturan moral yang mengatur masyarakat didasarkan pada sistem kepercayaan yang dimilikinya, dengan pandangan bahwa konsekuensi tindakan seseorang merupakan ekspresi hak yang mereka miliki sendiri.

Pendekatan Durkheim menghasilkan aliran fungsionalis dalam sosiologi dan antropologi. Fungsionalisme merupakan paradigma sosiologis yang secara asli berusaha menjelaskan institusi sosial sebagai alat kolektif untuk memenuhi kebutuhan biologis individu, fokus pada cara institusi sosial memenuhi kebutuhan sosial, khususnya stabilitas sosial. Jadi, karena Durkheim melihat masyarakat sebagai sebuah "analogi organisme" tubuh, yakni semua bagian bekerja sama untuk mempertahankan keseimbangan secara keseluruhan, agama dipahami sebagai perekat yang mengikat masyarakat. Durkheim terpengaruh pendahulunya, Comte dalam banyak hal. Menurut Hawkins (1979), terdapat kemiripan antara teori Durkheim dan Auguste Comte. Dalam analisis agama, perbedaan fundamental antarkeduanya hanya terletak pada asal-usul kepercayaan primitif. Bagi Comte, agama primitif bersumber disposisi psikologis universal, sementara menurut Durkheim bersumber dari dinamika interaksi sosial. Baik Comte maupun Durkheim melihat bahwa representasi agama mempunyai fungsi kognitif sama, yakni sebagai komponen vital solidaritas interpersonal dan memainkan peran kritis dalam evolusi moral dan intelektual manusia. Hanya saja, argumen relevan yang dirumuskan oleh Durkheim lebih jelas dan sistematik daripada Comte.

3. Max Weber

Pada 1882, Weber tercatat sebagai mahasiswa Jurusan Hukum, Universitas Heidelberg. Dua tahun kemudian, ia pindah ke Universitas Berlin tempat kelahirannya. Pada 1889, ia memperoleh gelar doktor dan dua tahun berselang ia berhasil menjadi profesor. Weber sangat tertarik untuk mempelajari ekonomi dan percaya bahwa ekonomi dapat menyelesaikan problem yang dihadapi masyarakat. Ia bergabung dengan sejumlah ekonom Jerman dan melakukan banyak studi tentang berbagai isu, seperti ekonomi pertanian dan urbanisasi. Weber menikahi Marianne Schnitger pada 1893 yang pada kemudian hari menjadi penulis dan penerbit karya-karya Weber setelah kematiannya (1898).

Sosiologi dalam pandangan Weber merupakan ilmu pengetahuan komprehensif yang mempelajari tindakan sosial. Dalam mempelajari tindakan sosial tersebut, sosiolog melakukan interpretasi atau pemahaman terutama

mengenai motif tindakan seseorang. Kerangka teoretisnya difokuskan pada makna subjektif tindakan manusia dan interaksi-interaksi dalam konteks sosial. Analisis Weber tentang agama dimulai dengan *masterpiece*-nya yang terkenal, yakni *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Analisisnya tentang agama kemudian diperluas dengan mempelajari fenomena-fenomena agama-agama besar lain, seperti Konfusianisme, Taoisme, Hindu, Buddha, dan Yahudi kuno. Tiga tema utama yang merupakan fokus studi Weber tentang agama ialah efek ide keagamaan pada aktivitas ekonomi, hubungan antara stratifikasi sosial dan ide-ide keagamaan dan karakteristik-karakteristik peradaban Barat yang dapat dibedakan dengan peradaban masyarakat lain. Tujuannya ialah untuk menemukan penjelasan yang memadai terhadap perbedaan budaya, yakni antara Barat dan Timur. Dalam menganalisis hasil temuannya, Weber mempertahankan pendapat bahwa ide keagamaan kaum Puritan (dan yang lebih luas Protestan) mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan sistem ekonomi Eropa dan AS, tetapi perlu dicatat bahwa hal itu bukanlah satu-satunya faktor.

Inti tulisan Weber mengenai agama ialah bagaimana hubungannya dengan perubahan sosial atau kelemahan-kelemahan agama. Ia melontarkan banyak isu termasuk sejarah agama dan efeknya terhadap masyarakat, peran agama dalam sistem dominasi, hubungan antara ekonomi dan perkembangan sosial, dan analisis agama dalam hubungannya dengan struktur sosial. Dalam pandangan Weber, agama mempunyai peran membentuk motivasi seseorang untuk melakukan aktivitas keduniaan (ekonomi). Agama, dalam hal ini Calvinisme, secara aktual membantu meningkatkan kapitalisme modern karena agama tersebut memiliki nilai-nilai yang dipercaya oleh umatnya dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Weber berpendapat bahwa kapitalisme tumbuh di dunia Barat sebagian karena kepercayaan terhadap takdir diinterpretasikan oleh kaum puritan dalam kehidupannya. Teologi kaum puritan berbasis ide Calvinis menyatakan bahwa tidak setiap orang akan selamat. Hanya orang-orang tertentu saja yang akan menjadi insan "pilihan" Tuhan. Untuk dapat menjadi insan pilihan Tuhan, seseorang harus memiliki sejumlah karakteristik tertentu atau memiliki etos kerja tertentu, seperti kerja keras, profesional, hemat, dan penuh perhitungan.

Etika Protestan merupakan etos sistem ekonomi yang berasal dari etika rasional asketisme Protestantisme. Protestan, khususnya sekte Calvinis, menunjukkan kecenderungan khusus dalam mengembangkan resionalisme ekonomi yang tidak dapat ditemukan pada ajaran Katolik. Weber menjelaskan bahwa semangat tersebut ditujukan untuk mencapai kebaikan yang berbeda dengan Katolik yang pada umumnya menarik diri dari urusan keduniaan (*other-worldly*) dan aktivitas ekonomi sehingga hal ini menjadi kendala bagi tumbuhnya perusahaan kapitalis. Pada sisi lain kaum Protestan menampilkan sekularisasi ideal yang merupakan produk reformasi, yakni sikap positif terhadap aktivitas rutin dunia. Dalam pandangan ini, urusan dunia merupakan bentuk aktivitas moral individual tertinggi. Asketisme *inner worldly* Protestanisme menjadikan aktivitas keseharian bernilai ibadah. Sementara itu, Katolik melihat bahwa aktivisme seperti itu merupakan cerminan materialisme yang menghilangkan idealisme (Andreski, 1984: 135).

Fokus analisis Weber dalam hal ini ialah pada pengaruh ide-ide agama terhadap perkembangan kapitalisme. Ia mengkritik teori Marx terutama teori determinisme ekonomi yang dinilainya terlalu sederhana dan gagal menjelaskan hubungan kausalitas antara ekonomi dan struktur sosial dengan produk kultural dan tindakan manusia. Melalaui tesis yang dibangun, Weber berusaha menjelaskan hubungan kausalitas tersebut. Etika Protestan diklaim Weber sebagai variabel *independent* yang menyebabkan kapitalisme terutama di dunia Barat berkembang. Dalam etika tersebut terdapat asketisme (pengendalian diri dari hasrat kemewahan dunia) yang ia sebut sebagai "*inner-worldly asceticism*". Berkaitan dengan etika tersebut, pekerjaan apa pun yang dilakukan seseorang dipahami sebagai "panggilan suci" (*calling*). Orientasi hidup manusia ialah kerja keras dengan rasionalitas tinggi disertai sikap hemat demi kesuksesan ekonomi yang diyakininya sebagai cara untuk memperoleh perkenan Tuhan. Kerja keras dan hemat menghasilkan akumulasi modal yang selanjutnya meningkatkan efek ganda ekonomi.

Weber menyatakan, " …religiusitas atau perilaku-perilaku yang dimotivasi secara magis adalah perilaku yang relatif rasional, khususnya dalam manifestasi-manifestasi awalnya. Hal itu diikuti aturan pengalaman, dengan demikian tidak dapat digolongkan ke dalam tindakan rasional (skema alat-tujuan) (Weber, 1978:

400)". Pandangan Weber ini bertentangan dengan para pemikir kontemporer yang pada umumnya menyatakan bahwa ilmu pengetahuan mampu meng-*cover* seluruh problema sebagai suatu penjelasan karena berdasarkan fakta empiris sementara agama hanya menawarkan penjelasan filosofis dan magis dan menegasikan pengalaman. Weber juga berpendapat bahwa sesungguhnya dogma agama aslinya ialah irasional. Ia kemudian menyatakan bahwa agama "secara relatif rasional" dan berbeda dengan ilmu pengetahuan dan tindakan rasional atau tindakan berskema alat-tujuan ("*a means-end schema*").

Dalam perkembangannya, tesis Weber ini penuh dengan ironi. Pada awal perkembangan kapitalisme, penjelasan Weber masih masuk akal, tetapi dalam perkembangan kapitalisme belakangan, logika tersebut menjadi kabur. Hal ini merupakan salah satu kelemahan tesis Weber (Haryanto, 2011). Menurut Eglitis (2005: 251), karya Weber tersebut menunjukkan bahwa agama dan spiritualitas yang memotivasi perusahan-perusahan kapitalis memiliki kontribusi bagi perkembangan rasionalisasi di dunia, tetapi secara paradoksal terdapat kecenderungan untuk semakin melupakan agama dan kepercayaan-kepercayaan magis. Etika dan nilai-nilai yang tumbuh pada awal perkembangan kapitalisme mengalami keruntuhan, ketika kapitalisme tidak mendukung kepercayaan agama apa pun. Institusi-institusi kapitalisme pada lain pihak membutuhkan dukungan struktur-struktur rasional termasuk birokrasi dan kewenangan politik yang legal-rasional.

4. Karl Marx

Karl Marx lahir di sebuah kota kecil (Trier) di Jerman pada 1818. Marx tumbuh dalam keluarga Yahudi taat, tetapi Marx muda adalah seorang ateis. Meskipun demikian, Marx muda juga seorang humanis karena pemikiran-pemikirannya ditujukan untuk memperbaiki masyarakat yang pada waktu itu dianggapnya penuh dengan penindasan di bawah sistem kapitalisme. Visi teori Marx jelas dalam hal ini, yakni bahwa teori sosial tidak hanya mencandra masyarakat, tetapi juga yang lebih penting ialah dapat memperbaiki masyarakat. Sebagian besar teorinya dibangun dari analisisnya terhadap kondisi masyarakat kapitalis. Teorinya tentang historis materialismenya menyimpulkan bahwa

sejarah masyarakat selalu ditandai dengan perjuangan kelas antara pemilik modal dan pekerja (buruh). Dengan demikian, realitas ekonomi masyarakat membentuk perilaku manusia. Kebutuhan material menjadi motivasi dasar manusia yang harus dipenuhi sebelum kebutuhan lain terpenuhi.

Masyarakat kapitalis ditandai dengan penindasan oleh kelas pemilik modal terhadap pekerja. Penindasan tersebut sedemikian rupa sehingga menyebabkan buruh mengalami alienasi. Ruang lingkup alienasi meliputi alienasi terhadap proses kerja, hasil kerja, bahkan terhadap dirinya sendiri. Secara umum, dalam kondisi demikian, seseorang tidak dapat mengontrol kehidupannya sendiri. Eksploitasi manusia terhadap alam menghasilkan produk atau komoditas yang diakui keberadaannya bersifat mutlak meski terlepas dari aktor. Marx menyebut fenomena ini dengan istilah fetishisme komoditas. Menurut Hadden (1997), istilah tersebut dipinjam dari antropolog Prancis, Charles de Brosses, yang menggunakan istilah "*fetish*" untuk mendeskripsikan ciri utama agama animistic, yakni pemujaan terhadap objek dunia. Dalam kondisi ini, orang dikontrol oleh produk mentalnya atau ide-ide yang dimilikinya.

Marx percaya bahwa masyarakat kontemporer dikontrol oleh produk yang dihasilkannya. Dalam hal ini ia dikontrol oleh produk fisik, produk-produk hasil pengolahan alam. Segala sesuatu dalam masyarakat diorientasikan ke dunia barang atau dunia komoditas yang merupakan hubungan antarbarang yang menentukan nasib manusia. Fetishisme komoditas ini merupakan bentuk eksplorasi alienasi masyarakat kapitalis dalam aspek ekonomi. Aspek lain eksplorasi alienasi ialah aspek agama dan politik. Dalam aspek agama, alienasi berupa kekuasaan manusia yang ditransferkan kepada kemahakusaan Tuhan. Sementara dalam aspek ekonomi merupakan pemisahan antara negara dan masyarakat (Turner, 1993: 16).

Pada masyarakat kapitalis, agama dijadikan sebagai alat untuk mengeksploitasi buruh. Pemilik modal dalam hal ini menggunakan fatwa-fatwa dari gereja untuk misalnya melegitimasi kerja lembur malam hari termasuk bagi buruh perempuan. Kaum buruh juga dibuai dengan ideologi-ideologi yang membius, misalnya kerja keras merupakan bentuk pengabdian kepada Tuhan dan bahwa kekayaan dan kemiskinan merupakan sesuatu yang sudah diatur Tuhan. Kaum buruh juga dibuai dengan janji akan masuk surga jika mereka

ikhlas dengan penderitaannya ketika di dunia. Dalam kondisi demikian, Marx percaya bahwa agama dapat menjadi penghalang perubahan karena agama merupakan bentuk kontrol sosial yang menyebabkan kelas buruh berada dalam kondisi kesadaran palsu. Dengan demikian, agama mendistorsi realitas, suatu ideologi yang melegitimasi ketidakadilan tatanan sosial.

Dalam pandangannya terhadap agama, Marx merupakan sosiolog yang dapat dikategorikan ke dalam aliran fungsionalisme. Hal ini disebabkan pandangannya mengenai fungsi agama dalam masyarakat. Agama dalam pandangan Marx merupakan instrumen untuk memanipulasi dan menindas kelas subordinat dalam masyarakat. Pandangannya ini tidak terlepas dari teori historis materialismenya yang melihat masyarakat sebagai suatu moda produksi (*mode of production*). Masyarakat modern merupakan masyarakat kapitalis, di mana terjadi konflik antara kelas borjuis dan kaum proletar (buruh). Konflik tersebut makin intensif pada masyarakat kapitalisme modern. Pada masyarakat ini muncul kelas menengah, yakni para manajer perusahaan yang berkontribusi mengakumulasi kekayaan kaum borjuis. Pada sisi lain, buruh semakin tereksploitasi tenaganya ketika curahan kerjanya semakin tinggi. Buruh hanya mengandalkan upahnya untuk sekadar hidup. Marx mengandaikan kondisi seperti ini melahirkan ketegangan dan kesadaran kelas sebagai prasyarat transisi sosial. Konflik antarkelas tersebut diyakini akan melahirkan revolusi yang mengubah moda produksi dari kapitalisme menuju sosialisme. Perjuangan kelas (buruh) dalam hal ini merupakan motor penggerak sejarah umat manusia.

Marx mempunyai pandangan yang bertentangan dengan dogma-dogma agama dunia pada umumnya. Jika agama-agama besar dunia memiliki kepercayaan bahwa Tuhan menciptakan manusia, Marx berpandangan bahwa manusia menciptakan Tuhan dalam pemikirannya. Agama dalam hal ini merupakan kesadaran diri manusia baik yang belum menemukan dirinya maupun yang kehilangan dirinya sendiri. Masyarakat menciptakan agama. Dalam hal ini, agama merupakan simbol makhluk tertindas. Agama merupakan candu masyarakat. Agama layaknya obat yang tidak menyembuhkan penyakit, tetapi hanya mengurangi rasa sakit. Sebagai ideologi, agama membantu merekonsiliasi kelas penguasa dan memberikan harapan ilusi mengenai dunia

spiritual yang lebih baik pada masa mendatang. Jadi, kekayaan dilegitimasi dan berpotensi menimbulkan perlawanan kelas.

Secara keseluruhan, teori agama Marx cenderung melupakan beberapa aspek agama dan terlalu menyederhanakan kompleksitas fenomena agama itu sendiri. Teori Marx hanya menjelaskan kondisi manusia dalam terminologi "masalah", tetapi tidak memberikan jawaban terhadap penderitaan manusia, hidup, mati, dan sebagainya. Pengandaian Marx bahwa pertumbuhan kesadaran kelas akan terpisah dari agama, dalam kenyataan hal itu tidak benar. Teori Marx tidak memberikan gambaran yang jelas hubungan antara agama dan kesadaran kelas dan tingkat pembagian kelas dalam masyarakat modern. Dengan demikian, Marx gagal menghasilkan suatu analisis komprehensif mengenai agama.

B. TEORI-TEORI MODERN

1. Teori pilihan rasional

Teori pilihan rasional dalam sosiologi agama merupakan teori yang mempunyai peran penting dan mewarnai perkembangan kajian agama secara sosiologis. Kebanyakan sosiolog pilihan rasional menaruh perhatian pada unit analisis makro terutama dampak yang ditimbulkan, seperti munculnya norma-norma dan nilai-nilai baru akibat tindakan-tindakan kolektif. Meskipun demikian, dalam menjelaskan fenomena tersebut, para sosiolog pilihan rasional tetap memerhatikan tindakan-tindakan individu pada skala mikro. Studi-studi empiris yang dilakukan oleh para sosiolog terutama diarahkan pada munculnya fenomena gerakan-gerakan sosial di berbagai belahan dunia. Fenomena tersebut menarik perhatian sosiolog karena para partisipannya sering kali harus mengorbankan banyak hal (termasuk jiwa raganya), sementara keuntungan yang diperoleh secara individu tidak dapat dihitung (*intangible*). Analisis terhadap munculnya fenomena gerakan sosial pada awalnya difokuskan pada analisis *cost-benefit* (untung rugi) dari partisipasi pada gerakan sosial.

Laurence R. Iannaccone merupakan salah satu eksponen teori pilihan rasional yang cukup berpengaruh. Menurut Iannaccone (1998), studi-studi tentang agama memberikan keuntungan baik bagi ekonomi maupun sosiologi. Dalam bidang ekonomi, kajian agama memberikan informasi yang lebih

komprehensif mengenai perilaku-perilaku "nonpasar" yang selama ini diabaikan. Selain itu, studi-studi tersebut dapat memberikan contoh bagaimana model ekonomi dapat dimodifikasi untuk menjawab persoalan-persoalan, seperti keyakinan, norma, dan nilai. Hasil kajian agama juga dapat mengeksplorasi bagaimana agama (dan perluasannya moral dan budaya) memengaruhi sikap ekonomi dan aktivitas individual, kelompok, dan masyarakat. Pada saat yang sama, studi tersebut juga memengaruhi sosiologi khususnya sosiologi agama yang berkembang dan memiliki perhatian serius terhadap persoalan ekonomi dalam kaitannya dengan fenomena agama.

Teori pilihan rasional dalam kajian agama dikembangkan dengan sejumlah asumsi. Institusi agama seperti halnya gereja atau *clergy* dipandang sebagai "produsen", ajaran agama dipandang sebagai "produk", dan jemaah atau umat dipandang sebagai "konsumen". Setiap agama berada dalam pasar yang kompetitif sebagaimana komoditas ekonomi lain. Menurut Iannacconne (1995), manusia diasumsikan bersikap rasional dalam bertindak, yakni cenderung memaksimalkan pilihan perilakunya. Dalam beragama, seseorang menerima ajaran dan melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari. Sepanjang hidupnya seseorang melakukan modifikasi pilihan agamanya, berubah-ubah tingkat partisipasi keagamaannya dan memodifikasi karakter, atau bahkan berganti agama. Perubahan tersebut merupakan respons terhadap perubahan berbagai variable, seperti perbedaan "harga", pendapatan, keterampilan, pengalaman, hambatan sumber daya, dan akses terhadap perbedaan teknologi.

Selanjutnya menurut Iannaccone (1995), asumsi lain terletak pada sisi "penawaran" agama. Menurutnya, setiap agama berusaha mengoptimalisasikan jumlah pemeluknya, sumber daya, dukungan pemerintah, dan lain-lain. Kebijakan gereja, misalnya, dalam hal ini dipahami sebagai respons rasional terhadap hambatan dan peluang dalam "pasar" agama. Tindakan baik produsen maupun konsumen agama dalam pasar agama, seperti juga pasar lain, cenderung mengarah pada kondisi keseimbangan. Sebagaimana dalam pasar, seseorang mempunyai kebebasan untuk memilih agama tertentu. Seorang "penjual" (baik itu mobil maupun pengampunan dosa) tidak dapat bertahan tanpa didukung oleh "pembeli". Preferensi konsumen dengan demikian membentuk substansi komoditas agama dan struktur kelembagaan yang dihasilkannya. Efeknya

semakin dirasakan ketika agama tidak diatur sehingga kompetisi agama semakin meningkat. Dalam pasar agama yang kompetitif, setiap agama tidak banyak mempunyai pilihan, tetapi untuk meninggalkan moda produksi inefisien dan produk yang tidak populer menjadi lebih menarik dan merupakan alternatif yang menguntungkan.

Teori pilihan rasional sebagaimana dikatakan Iannaccone (1997: 28), mempunyai tiga asumsi: 1) individu bertindak secara rasional, menimbang biaya dan keuntungan dari tindakan yang akan dilakukannya, kemudian memilih tindakan yang dapat memberikan keuntungan maksimum; 2) preferensi utama (atau kebutuhan) yang digunakan individu untuk mengakses biaya dan keuntungan cenderung tidak bervariasi antarorang atau antarwaktu; 3) dampak sosial membentuk ekuilibria (keseimbangan) yang muncul dari agregasi dan interaksi tindakan individu. Asumsi pertama menyederhanakan pengambilan keputusan manusia, membentuk "model perubahan perilaku… sebagai respons optimal terhadap perubahan situasi". Dalam menjelaskan perilaku, tidak banyak kalkulasi rasional berdasarkan perbedaan situasi: "perubahan perilaku (antarwaktu) merupakan konsekuensi perubahan hambatan; sementara perbedaan perilaku (antarindividu) merupakan konsekuensi perbedaan hambatan". Dalam kaitannya dengan agama, teori pilihan rasional, menurut Iannaccone (dalam Furseth & Rapstad, 2006), menyatakan bahwa individu berganti agama karena mereka melihat bahwa agama barunya itu memberikan keuntungan atau *reward* yang menarik. Mereka kemudian masuk dalam komunitas agama dan gerakan keagamaan yang memberikan kepadanya *reward* yang juga terbaik. Sebagai konsekuensinya, gerakan keagamaan yang mempunyai profil yang jelas dan menawarkan *reward* yang menarik akan lebih didukung daripada gerakan keagamaan yang tidak memiliki profil yang jelas serta *reward* yang lebih kecil.

Rodney Stark merupakan eksponen lain teoretisi pilihan rasional dalam bidang agama. Ia banyak melakukan studi tentang ekonomi agama. Karya pertamanya berjudul *A Theory of Religion* yang ditulis bersama William Sims Bainbridge pada 1987. Ia mengembangkan perspektif teoretisnya mengenai agama menggunakan konsep *compensators*, yang menggambarkan ganjaran yang dijanjikan yang tidak dapat diuji dengan ukuran-ukuran empiris.

Ketika manusia tidak dapat mendapatkan ganjaran seperti yang dijanjikan, mereka akan menerima kompensator yang dapat mengompensasi kekurangan fisik atau tujuan yang tidak dicapai. Ia kemudian membagi kompensator menjadi dua tipe, yakni kompensator khusus atau kompensator umum. Stark mengobservasi bahwa gerakan sosial politik yang gagal mencapai tujuannya akan mentransformasikan ke dalam agama. Ia menyimpulkan bahwa jika gerakan sosial politik gagal mencapai tujuannya dengan cara alamiah, anggotanya akan mencari bimbingan Tuhan untuk mencapai tujuannya (Hamilton, 2001).

Teori pilihan rasional tidak dapat menghasilkan teori mengenai motivasi beragama. Meskipun demikian, teori ini menerapkan pendekatan pilihan rasional klasik "*homo economicus*". Aktor dimotivasi oleh pencarian surplus antarkeuntungan yang melebihi biaya atau dengan kata lain berorientasi materialis. Orang beragama untuk memperbaiki kekayaannya di dunia. Keuntungan dapat diperluas sampai mendapatkan prestise dan penghargaan. Dalam hal ini, Bourdieu melihat agama sebagai sumber modal kultural yang dapat ditukar dengan "barang" ekonomi atau politik. Jadi, status keagamaan seseorang apakah dia sebagai imam atau pegawai gereja memberikan kekuasaan simbolis yang membantunya untuk mencapai hierarki kompetisi dan dominasi sosial. Gereja mungkin memberikan sebuah sepeda untuk seorang asisten atau pekerja sosial dan hal ini secara tidak langsung mendorong individu melakukan sesuatu atas pertimbangan materi. Mereka memilih sekte yang tidak berorientasi material karena agama yang lurus menghasilkan kebaikan anggotanya, meningkatkan nilai keanggotaan agama, dan menghindari biaya yang berlebih (Kaufmann, 2010).

Teori pilihan rasional yang berkembang di Amerika dapat dibandingkan dengan teori sekulerisme seperti terlihat dalam tabel berikut ini.

Tabel 3
Perbandingan antara Teori Pilihan Rasional dan Teori Sekulerisme

Aspek	Teori Pilihan Rasional	Teori Sekulerisme
Asal dan Area perkembangan	Amerika	Eropa
Religiusitas (konteks sosial)	Kegairahan beragama	Vitalitas agama yang rendah
Hubungan negara-agama	Terpisah	Dominasi negara atas agama
Kondisi "pasar" agama	Terbatas (monopoli)	Kompetisi terbuka (bebas)
Konsekuensi kondisi pasar	Permintaan "barang" agama yang bervariasi. Menarik orang untuk beribadah	Inefisiensi dan gagal menyediakan "produk" agama
Fokus	Sisi Penawaran agama (*supply side*)	Sisi permintaan (*demand side*)
Konsentrasi	Individual	Struktur sosial dan perubahan permintaan individu terhadap agama

Sumber: Diolah dari Stark & Iannaccone, 1994.

Teori pilihan rasional merupakan teori yang *powerful* ketika menjelaskan fenomena perpindahan agama karena teori tersebut mengonstruksikan individu sebagai agen yang aktif dalam membuat pilihan agama yang akan dianutnya. Teori pilihan rasional juga memerhatikan konteks sosial dari pembentukan preferensi untuk memahami preferensi sebagai sesuatu yang terbuka dan

memengaruhi kehidupan sosial. Konsep preferensi adaptif digunakan untuk memahami pembentukan preferensi. Meskipun demikian, tidak mampu mendeteksi perubahan preferensi.

Studi yang dilakukan Sherkat & Wilson (dalam Loveland, 2003) memfokuskan pada fenomena perpindahan agama. Studinya menguji perkembangan preferensi kultural sebagai produk status sosial dan konsumsi agama sebelumnya. Aktor teleologik membuat keputusan hanya berdasarkan preferensi personal dan sebagai konsekuensinya mengabaikan peran hubungan sosial yang memengaruhi keputusan aktor. Dengan konsep preferensi adaptif, mereka menyatakan "individu menginginkan dirinya menjadi familier. Familiaritas berasal dari kedekatannya dengan orang lain yang juga memiliki preferensi, status, dan peran yang dimainkan di mana preferensinya berhubungan". Sosialisasi anak-anak melalui praktik keagamaan menghasilkan preferensi yang menjadi dasar pilihan agama yang dibuat kemudian. Menurut Sherkat dan Wilson, selera individual seharusnya dipahami tidak berada di luar ruang lingkup ilmiah.

Teori pilihan rasional mempunyai beberapa kelemahan, di antaranya bahwa biaya (*cost*) dan *benefit* (*reward*) tidak selamanya dapat dihitung (*tangible*). Keduanya bahkan lebih banyak bersifat *intangible*. Surga, misalnya, merupakan *reward* yang tidak mungkin dapat dihitung manusia. Penderitaan manusia ketika hidup di dunia menjadi tidak ada artinya jika dibandingkan dengan *reward* yang ia peroleh berupa surga. Sebaliknya, pemilikan harta kekayaan di dunia yang berlimpah juga tidak ada artinya jika nantinya berakibat ia masuk neraka. Seseorang yang berorientasi kehidupan akhirat dengan melakukan "asketisme" duniawiah, barang kali menjadi pilihan rasional ketika strategi yang ditempuhnya itu mengantarkannya ke surga. Studi yang dilakukan Wiktorowicz & Kaltenthaler (2006) menunjukkan bahwa kelompok Islam radikal menawarkan insentif spiritual kepada individu yang *concern* terhadap hari akhir (kehidupan setelah kematian). Kelompok ini tidak tertarik dengan insentif ekonomi seperti pemberdayaan atau prestise sosial. Dalam konteks individu yang melakukan spiritualitas secara serius, ideologi ini berfungsi sebagai sarana heuristik yang mengarahkan ke jalur penyelamatan. Ketika individu percaya bahwa spiritual lebih berharga daripada konsekuensi atau

strategi negatif di dunia saat ini, aktivisme yang berbiaya dan berisiko tinggi merupakan sebuah pilihan rasional.

Studi yang dilakukan Haryanto (2014) di kalangan para *abdi dalem* (pegawai) Keraton Yogyakarta menunjukkan bahwa ukuran rasionalitas tindakan manusia tidak selalu bersifat *tangible.* Para *abdi dalem* tetap menjalankan pengabdiannya dengan penuh ketulusan, kesetiaan, dan kesungguhan meskipun imbalan upah yang diterimanya tidak seberapa atau tidak sebanding dengan pengabdiannya. Upah/gaji atau dalam terminologi lokal disebut sebagai *kekucah dalem* hanya Rp.10.000,00–Rp.70.000 per bulan. Arus globalisasi yang kian deras menyebabkan tingkat persaingan ekonomi yang semakin ketat. Konsekuensinya orang cenderung kian memaksimalkan keuntungan (yang pada umumnya berupa uang dan materi) dari setiap pilihan tindakan yang dilakukannya. Motif ekonomi kian menjadi basis tindakan sosial manusia sebagaimana yang diyakini oleh para penganut teori utilitarian. Pilihan tindakan manusia dilakukan berdasarkan kalkulasi perhitungan untung rugi dalam arti sempit (uang, materi). Namun demikian, pada komunitas *abdi dalem* Keraton Yogyakarta, terdapat rasionalitas perilaku yang unik (spesifik) dan berbeda dari masyarakat pada umumnya. Para *abdi dalem* pada umumnya jauh dari perhitungan untung rugi atau mencari kekayaan materi dari pengabdian yang dilakukannya.

2. Talcott Parsons

Parsons merupakan sosiolog terkemuka Amerika, lahir 13 Desember 1902 di Colorado Springs, Colorado. Ayahnya adalah anggota parlemen dan aktif dalam gerakan reformasi sosial, seperti "*the Social Gospel movement*". Parsons memperoleh gelar sarjana di Amherst College dengan kajian utama biologi, *leisure and tourism*, dan filsafat. Parsons kemudian belajar ke London School of Economics (LSE). Reputasi kecemerlangan intelektualnya dan posisi yang sering berseberangan dengan dosennya menyebabkan dia belajar sosiologi. Pada 1949 Parsons terpilih sebagai presiden *the American Sociological Association*. Parsons menghabiskan sebagian besar karier akademiknya sebagai profesor sosiologi di Universitas Harvard. Karya-karya yang terkenal, antara lain *The*

Structure of Social Action (1937), *The Social System* (1951), dan bersama Edward A. Shils, menulis *Towards a General Theory of Action* (1951). Ia dikenal sebagai sosiolog klasik yang menekankan pada harmoni.

Sebagai sosiolog yang termasuk eksponen teoretisi fungsionalisme struktural, Parsons berposisi bahwa agama memiliki fungsi integratif. Meskipun demikian, ia tidak menegasikan konflik. Selain berfungsi integratif, agama dapat menjadi sumber konflik. Parsons berasumsi bahwa agama mempunyai beberapa fungsi. Pertama, agama membantu anggota masyarakat dalam menghadapi peristiwa-peristiwa yang tidak dapat dikontrol, seperti kematian muda. Kedua, melalui ritual agama memungkinkan individu hidup dalam ketidakpastian. Agama juga memberikan makna hidup dan menjelaskan fenomena lain seperti godaan setan. Dalam hal ini, agama menurunkan tegangan yang mengganggu tatanan sosial dan membantu mempertahankan stabilitas sosial.

Sosiologi agama Talcott Parsons pada awalnya membahas tema Kant dan Weber, tetapi pada karyanya kemudian menganalisis padangan Durkheim. Dalam menjelaskan konsep revolusi ekspresif (*expressive revolution*), Parsons mengikuti Durkheim dan melakukan studi individualisme sebagai suatu transformasi utama masyarakat. Dalam hal ini, terdapat kontradiksi antara individualisme sebagai warisan kesalehan Protestantisme dan individualisme sebagai produk konsumerisme modern. Sosiologi agama Parsons memiliki kekhasan karena ia tidak mengembangkan tesis sekulerisasi, tetapi melihat liberalisme sebagai perwujudan individualisme Protestantisme. Cinta romantik dalam masyarakat modern merupakan salah satu aspek revolusi ekspresif, selain sebagai warisan usaha konversi emosional dan keterikatan orang kepada kesalehan Jesus. Revolusi ekspresif mengembangkan warisan ekspresivitas emosional cinta romantik, tetapi dikombinasikan dengan etika konsumen. Religiusitas berada dalam konteks konsumerisme sebagai suatu aspek yang oleh Robert Bellah disebut sebagai agama sipil (*civil religion*) di Amerika (Turner, 2005a).

Menurut Furseth dan Repstad (2006: 46), Parsons mempertahankan posisinya bahwa agama tetap berperan pada masyarakat modern. Parsons mengembangkan teori "agama cinta" (*the religion of love*) berdasarkan pengamatannya terhadap masyarakat Amerika pada dekade 1970-an terutama

fenomena munculnya gerakan keagamaan baru. Gerakan-gerakan tersebut lebih memfokuskan pada persoalan dunia saat ini daripada hal-hal yang bersifat transenden dan membayangkan masyarakat yang bebas dari kepentingan-kepentingan kekuasaan dan ekonomi, paksaan, dan bahkan secara rasional berorientasi disiplin, mendapatkan solidaritas spontan dengan cara yang diatur keharusan cinta. Budaya Amerika yang berkembang antara dekade 1960–1970 menampilkan reaksi terhadap aspek-aspek individualisme utilitarian dan rasionalitik dan gerakan baru menekankan solidaritas efektif di masyarakat. Karena agama cinta menjadi agama sekuler, menghasilkan tingkat integrasi baru karena religiusitas baru menjadi terinstitusionalisasikan.

Parsons merupakan salah satu teoretisi yang melakukan kritik keras terhadap filsafat utilitarianisme. Filsafat tersebut bagi Parsons memiliki kelemahan mendasar karena tidak mampu menjelaskan problem tatanan sosial secara lebih baik dengan mengabaikan solidaritas sosial. Parsons (dalam Turner, 1999: 192) berusaha menunjukkan bahwa berdasarkan teori tindakan ekonomi rasionalis, tidak mungkin bagi ilmuwan sosial dapat menjelaskan sifat tatanan sosial tanpa memperhitungkan nilai-nilai umum yang melandasi masyarakat. Buktinya, paksaan dan penipuan selalu berdampingan dengan teori pilihan rasional. Oleh karena itu, Parsons menilai bahwa agama merupakan contoh solidaritas sosial asli yang tecermin dari ritual dan nilai sosial. Parsons menilai bahwa karya Durkheim *The Elementary Forms of the Religious Life*, merupakan paradigma yang mengembangkan sosiologi solidaritas dan menunjukkan bahwa aliran Durkheim menjadi dasar sosiologi modern dalam memahami sifat tatanan sosial ritualistik, khususnya ritual-ritual kolektif.

Salah satu kontribusi penting Parsons dalam sosiologi ialah teorinya tentang sistem sosial. Kerangka teori Parsons yang terkenal dalam hal ini ialah AGIL yang merupakan kepanjangan dari: A (*adaptation*), G (*goal attainment*), I (*integration*), dan L (*latent pattern maintenance*). Masyarakat menurutnya merupakan sistem sosial yang paling tidak memiliki empat komponen fungsi imperatif sebagai prasyarat berjalannya sistem sosial tersebut. Fungsi *adaptation* suatu sistem adalah kemampuannya dalam menanggulangi/mengatasi masalah yang berasal dari luar sistem. Selain itu, sistem harus beradaptasi dengan lingkungan (perubahan lingkungan) untuk mencapai tujuan. Fungsi *goal*

attainment adalah kemampuan sistem dalam merumuskan tujuan utama dan mencapainya. Fungsi *integration* adalah kemampuan sistem dalam mengatur hubungan antarkomponen dalam sistem hubungan antarketiga elemen imperatif (A,G, dan L). Sementara fungsi *latent pattern maintenance* adalah fungsi sistem dalam memotivasi anggotanya untuk menerima pola-pola (nilai) budaya dan dalam memperbarui motivasi dan pola (nilai-nilai) budaya tersebut.

Gambar 1
Kerangka Teori AGIL Parsons

Adaptation (*economy*)	*Goal attainment* (*polity*)
Integration (*law enforcement and social control*; *religion*, dan *families*)	*Latent pattern maintenance* (*religion*, *education*, dan *families*)

Sumber: Johnson, 2008: 324.

Dalam kerangka teori AGIL tersebut, agama (dan keluarga) mempunyai fungsi ganda, yakni fungsi integratif dan sebagai *latent pattern maintenance*. Agama memberikan arahan (*guideline*) berupa nilai-nilai dasar baik kepada individu maupun kepada masyarakat secara keseluruhan. Agama mengintegrasikan orang ke dalam komunitas atau masyarakat dan memberikan jawaban rasional terhadap prolem kehidupan. Meskipun demikian, bagi masyarakat yang lebih dibutuhkan ialah bagaimana agar agama berfungsi secara optimal daripada merespons hambatan eksternal. Orang mempunyai kebutuhan untuk diterima masyarakat. Karena norma sosial diinternalisasi melalui sosialisasi, norma tersebut menjadi bagian dari identitas seseorang dan sumber moralitas. Sebagai contoh, seorang mungkin bekerja keras pada pekerjaannya bukan karena takut dipenjara, melainkan karena mereka percaya bahwa hal itu merupakan hal yang memang seharusnya dilakukan. Internalisasi nilai bahkan dapat menolak insting *survival* ketika, misalnya orang lebih memilih rela mati demi agama atau negaranya.

Melalui karyanya *The Social System*, Parsons (1991: 130) mengintegrasikan agama ke dalam sistem sosial keseluruhan. Agama bersifat disfungsional jika terlalu berorientasi pada luar dunia (*other-worldly*) yang hal itu dapat meruntuhkan motivasi seseorang berperan dalam sistem. Jika agama bersifat seperti itu, nasibnya akan seperti Marxisme, sebagai suatu "agama", yang cenderung mengubah keseimbangan sistem ke arah askriptif universalistik. Pada lain pihak, pola toleransi agama dan diversitas denominasi seperti yang terjadi di Amerika merupakan struktur yang paling disruptif. Sistem seperti ini cenderung menghormati kolektivitas apa pun dan hal itu membantu pencapaian tujuan suatu sistem. Sistem tersebut mungkin sangat baik, tetapi problem institusionalisasi kewajiban politik kolektif merupakan problem paling serius yang dihadapi sistem sosial.

3. Robert N. Bellah

Robert Neelly Bellah lahir pada 1927 dan tumbuh besar di Los Angeles. Ia merupakan sosiolog budaya dan agama Amerika terkenal. Selama PD II, ia belajar sosiologi, antropologi, dan bahasa-bahasa Timur Jauh di Universitas Harvard. Ia memperoleh gelar doktoralnya pada 1955 di Islamic Institute McGill University, Kanada. Ia kemudian kembali ke almamaternya mengajar di Universitas Harvard hingga memperoleh gelar profesornya di Universitas California, Berkeley pada 1967. Ia mengajar di Berkeley hingga 1997. Ia merupakan penganut Marxisme. Dibawah pengaruh gurunya Talcott Parsons, ia kemudian memperkenalkan karya Weber dan Durkheim dan akhirnya berkomitmen terhadap dirinya untuk menjadi sosiolog yang memiliki perspektif netral. Ia memperoleh medali kemanusiaan nasional pada 2000 (Gissen and Sûber, 2005: 49).

Sebagai murid Talcott Parsons, ia sangat dipengaruhi gurunya dan pemikiran strukturalisme Durkheim. Fokus analisis Bellah ialah evolusi sosial agama yang ditulisnya dalam sebuah esai yang berjudul *Religious Evolution* (1964). Dalam artikelnya tersebut ia berpendapat bahwa evolusi dalam agama meningkatkan diferensiasi dan kompleksitas sistem simbol. Ia melihat ritual

sebagai basis tindakan sosial, kemudian mengembangkan taksonomi agama ke dalam lima tahap yang kemudian sering disebut sebagai teori transformasi.

Tabel 4
Tahapan Perkembangan Agama

Tahap I	Karakteristik	Mitologi yang mengintegrasikan manusia ke dalam tatanan simbol (totem) binatang.
Primitive	Contoh	Aborigin Australia.
Tahap II	Karakteristik	Mistik yang mendeskripsikan Tuhan dengan kekuasaannya baik terhadap manusia maupun alam semesta.
Archaic	Contoh	Agama suku bangsa asli Amerika.
Tahap III	Karakteristik	Berkutat dengan konsep dualisme dunia-akhirat dan keselamatan manusia.
Historic	Contoh	Yahudi Kuno, Islam, dan Kristen Palestina.
Tahap IV	Karakteristik	Penolakan media penghubung antara Tuhan dan manusia.
Early Modern	Contoh	Protestan.
Tahap V	Karakteristik	Interpretasi individual tentang Tuhan dan agama, organisasi agama yang kehilangan monopoli.
Modern	Contoh	invidualisme agama, *civil religion.*

Sumber: Diolah dari Gelles & Levine, 1999, p. 497-9)

Bellah melihat agama secara esensial sebagai simbol yang tidak objektif yang mengekspresikan perasaan, nilai, dan harapan subjek selain berfungsi mengorganisasi dan mengatur arus interaksi antara subjek dan objek. Agama berusaha menggabungkan antara subjek dan objek atau bahkan untuk menunjuk konteks atau dasar keseluruhan. Simbol agama mengekspresikan realitas yang

tidak dapat direduksi ke dalam proposisi empiris. Terminologi yang digunakan Bellah dalam hal ini ialah "realisme simbolis". Agama dilihatnya sebagai realitas *sui generis*. Ia dengan terus terang menyatakan bahwa "agama adalah kebenaran" (Hamilton, 2001: 9).

Teori agama Bellah berdasarkan asumsi bahwa masyarakat didasarkan pada pemahaman moral agama. Ia melihat masyarakat sebagai totalitas dan fungsi agama dalam hal ini ialah memberikan makna dan motivasi bagi sistem keseluruhan. Agama merupakan fenomena universal. Ketika sistem simbol agama ditolak maka solusi individual dan kelompok untuk mengatasi problem fundamental seperti orientasi dan identitas diri dapat dilihat sebagai agama. Jadi, ia berposisi bahwa ketidakpercayaan merupakan sesuatu yang tidak mungkin terjadi di masyarakat. Bellah mendiskusikan hubungan antara agama dan politik dalam terminologi problem legitimasi. Ia memostulatkan bahwa dalam masyarakat modern, agama berada dalam ranah publik dan akan menjadi *civil religion* yang didefinisikan sebagai faktor religius sosial yang berbeda dengan gereja dan negara. Menurut Bellah, *civil religion* terdiri atas seperangkat transenden ideal yang masyarakat dinilai, diintegrasikan, dan dilegitimasi (Furseth and Repstad, 2006: 100).

Konsep *civil religion* muncul pada pertengahan dekade 1960-an, yang merujuk pada peran agama yang mendasari identitas kolektif bangsa Amerika selain ditujukan untuk tujuan nasional. Menurut Johnson (2007: 48), pembangunan nasional mengintegrasikan agama-agama *mainstream* ke dalam totalitas sistem nilai dan pandangan dunia (*world view*). Dalam proses ini, agama-agama besar bersama-sama mendukung nilai-nilai universal bangsa Amerika, seperti demokrasi, kebebasan individu (termasuk kebebasan beragama), sistem ekonomi kapitalistik, dan kemajuan sosial dan teknologi. Dukungan seperti itu tidak diragukan lagi meningkat pada dekade pertengahan abad ke-20, yakni ketika terjadi perang dingin antara Amerika dan Uni Soviet. Dalam konteks ini, solidaritas dan konsensus kultural yang distimuli perang dunia II meningkat disebabkan oposisi antara Amerika dan Uni Soviet yang memiliki karakteristik berbeda, yakni kesejahteraan ekonomi jangka panjang dan kebebasan demokrasi pada satu sisi dan kehidupan yang buruk di bawah rezim komunis otoritarian represif yang dilandasi ideologi ateistik pada sisi lain.

Konsep *civil religion* Bellah paralel dengan pandangan Durkheim mengenai agama yang memiliki fungsi integratif. Meskipun demikian, menurut Beyer (2001: 424), *civil religion* memiliki perbedaan karakteristik dengan agama pada umumnya, bahkan dapat dilihat sebagai agama yang tidak "berbentuk". Tesis *civil religion* harus disertai dengan pemahaman sosiologis umum bahwa antara masyarakat dan negara kurang lebih homolog. Agama sipil di Amerika memainkan peran sentral yang memberikan kontribusi perdebatan yang lebih signifikan daripada konsep Bellah itu sendiri. Peserta diskusi tidak diharuskan mengikuti perubahan pemikiran dan evolusi pemikiran Bellah.

4. Clifford Geertz

Clifford Geertz lahir pada 1926. Setelah menjalani wajib militer di AL Amerika, ia masuk Antioch College, Ohio, dibawah bimbingan GI Bill. Salah satu gurunya ialah George Geiger, murid pertama John Dewey. Berkat sang guru tersebut, Geertz tidak hanya mewarisi tradisi pragmatisme New England, tetapi juga menjadi filsuf bahasa yang lahir di Oxford. Geertz dikenalkan dengan tokoh-tokoh kritisisme sastra, seperti Kenneth Burke di AS dan William Empson serta F. R. Leavis di Inggris. Pada 1950, Geertz berkenalan dengan teman Gieger, yakni Clyde Kluckhohn, yang merupakan salah satu antropolog terkenal. Perkenalannya dengan Margareth Mead meyakinkan Geertz bahwa masa depan antropologi terletak pada penelitian lapangan. Setelah dua tahun belajar, ia berangkat bersama istrinya, Hildred Geertz, ke Indonesia. Ia tinggal di Pare dan menghasilkan empat buku: *The Religion of Java, Agricultural Involution, Peddlers and Princes,* dan *The Social History of an Indonesian Town* (Terry, 2007: 93).

Karya-karya Geertz diinspirasi oleh perhatiannya yang mendalam terhadap catatan etnografi lapangan. Geertz lebih menekankan bagaimana beroperasinya "kultur" dan bukan pada bagaimana simbol-simbol berlaku dalam proses sosial. Fokusnya ialah bagaimana individu "melihat, merasakan, dan berpikir tentang dunia sekitarnya". Dalam karyanya *The Interpretation of Culture*, Geertz (1973) menyatakan bahwa analisis budaya tidak harus menjadi ilmu pengetahuan eksperimental dalam mencari hukum-hukum yang berlaku, tetapi menjadi

ilmu pengetahuan interpretatif dalam mencari makna-makna simbol. Budaya diekspresikan melalui simbol-simbol eksternal yang digunakan masyarakat dan bukan yang "terkunci" dalam kepala orang.

Karya Geertz yang berjudul *The Religion of Java* merupakan yang paling terkenal dan mendapat perhatian luas di kalangan ilmuwan sosial Indonesia. Karya tersebut diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Abangan, Santri, dan Priyayi*. Dalam karyanya ini, Geertz membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga kategori, yakni kaum *abangan*, kaum santri, dan *priyayi*. Kaum *abangan* menunjuk kelompok sosial masyarakat Jawa yang tidak menjalankan agama Islam secara sungguh-sungguh, sekalipun di dalam KTP-nya tertulis Islam sebagai agamanya. Kelompok ini proporsinya cukup besar di Jawa terutama tinggal di pedalaman Jawa Tengah, DIY, dan Jawa Timur. Kaum *abangan* dalam kehidupan sehari-hari lebih berorientasi pada nilai-nilai *kejawen.* Mereka melakukan ritual-ritual (*selametan*) pada momen-momen tertentu, seperti mau membangun rumah, memanen padi, dan menikahkan anaknya. Kaum santri adalah kelompok sosial yang menunjuk pada orang Jawa yang berorientasi pada nilai-nilai Islam dan menjalankannya secara taat sesuai dengan ajaran Islam yang berasal dari Timur Tengah. Sementara kaum *priyayi* merupakan golongan bangsawan kerajaan.

Sumber utama kerangka teoretis Geertz tentang agama berasal dari artikelnya yang berjudul *Religion as a cultural system*, dengan pendekatan subjek yang disebutnya sebagai analisis dimensi kultural. Geertz melihat agama sebagai bagian dari sistem kultural. Budaya dalam hal ini diartikan sebagai 'pola makna yang terlekat dalam simbol yang ditransmisikan secara historis, sebuah sistem pewarisan konsepsi-konsepsi yang diekspresikan dalam bentuk simbol'. Sebagai bagian dari budaya, agama menawarkan simbol-simbol sakral, yang berfungsi menyintesiskan etos sosial—irama, karakter dan kualitas hidup, moral, estetika, *mood*, pandangan dunia—gambaran yang dimiliki manusia tentang cara memahami realitas sekitar merupakan tatanan ide yang paling komprehensif.

Geertz sangat terpengaruh pendekatan *verstehen*-nya Weber dalam menginterpretasi suatu fenomena. Sebagaimana Weber, manusia terperangkap dalam "jaring makna" sehingga antropolog harus mendeskripsikan secara mendalam. Analisis budaya tidak mencari hukum-hukum ilmiah, tetapi mencari

makna interpretatif dan agama menjadi pusat studi. Agama dalam pandangan Geertz adalah (1) sistem simbol yang (2) mempertahankan semangat/motivasi orang dengan (3) membentuk ide-ide tentang kehidupan (4) dalam suatu "aura faktualitas" (5) untuk membuat motivasi-motivasi tersebut menjadi "realitas unik".

Budaya merupakan seperangkat makna atau ide yang ada dalam simbol-simbol di mana orang memperoleh pengetahuan dan pengalaman hidupnya dan mengekspresikan sikapnya. Agama terdiri atas pandangan dunia dan etos yang saling memengaruhi satu sama lain. Seperangkat kepercayaan orang tentang sesuatu yang nyata, keberadaan Tuhan, dan sebagainya (pandangan dunia) yang mendukung seperangkat nilai moral dan emosi (yakni etosnya) yang mengarahkan kehidupan mereka, kemudian membenarkan kepercayaannya. Manusia hidup dalam sistem makna yang kompleks dan tugas antropolog ialah menginterpretasikan perilaku manusia dengan menekankan pada budaya bukan pada masyarakatnya (Gertz, 1973).

Geertz membedakan dua elemen dasar, yakni etos sosial dan pandangan dunianya. Simbol sakral atau dengan kata lain agama memainkan peran penting dalam menciptakan gambaran dunia dan yang berhubungan dengan etosnya. Simbol sakral membuat etos secara intelektual menjadi masuk akal dan menjadi gaya hidup ideal dengan menyesuaikan keadaan yang mengekspresikan pandangan dunia. Pada lain pihak, pandangan dunia meyakinkan karena dikonstruksi berdasarkan atau sesuai dengan gaya hidup aktual. Etos dan pandangan dunia secara mutual saling mendukung. Simbol-simbol agama memformulasikan sebuah kesesuaian mendasar antara gaya hidup khusus dan metafisik khusus dalam mempertahankan otoritas masing-masing. Berdasarkan pertimbangan yang menjadi dasar definisi tentang agama dan rumusan definisinya itu sendiri dapat dikatakan teori Geertz sebagai teori agama *condensed* (padat) (Hamilton, 2001: 178).

Agama sebagaimana budaya, bagi Geertz (dalam Segal, 2003: 23) adalah produk masyarakat (sosial) bukan individual. Agama tidak hanya tumbuh secara sosial, tetapi juga lebih beroperasi secara sosial ketimbang individual. Seperti halnya budaya privat umumnya, agama privat mempunyai kontradiksi di dalam istilahnya sendiri. Selain berfungsi bagi individu, agama berfungsi

bagi masyarakat. Sesungguhnya agama juga berada dalam proses melayani individu. Karena agama lebih menampilkan etos alami daripada konvensional, agama mengakumulasi pandangan dunia, oleh karena itu merupakan aspek etos, nilai, kebiasaan, dan institusi sosial. Agama melalui penggabungan etos dan pandangan dunia memberikan seperangkat nilai sosial yang paling dibutuhkan untuk melakukan pemaksaan. Dalam nilai dan ritual suci, mitos yang digambarkan bukan sebagai preferensi subjektif manusia, melainkan sebagai gambaran kondisi-kondisi kehidupan di dunia dengan sesuatu struktur khusus.

Dalam melakukan studi agama, Geertz menggunakan metode, antara lain komparasi, yakni dengan membandingkan Islam yang ada di Maroko dan Indonesia. Kedua negara tersebut merupakan bekas negara jajahan dan baru memperoleh kemerdekaannya. Metode yang digunakan lebih bersifat eksplorasi dan menekankan pada makna penganut agama (apa yang bermakna baginya), mengidentifikasi perbedaan radikal antara Islam di Maroko dan di Indonesia. Fokus pada lokal, tetapi kemudian bergerak ke umum ketika menemukan kesamaan antarkeduanya tertama bagaimana menghadapi sekulerisasi. Islam memiliki karakteristik yang berbeda dalam mendekatkan diri kepada Allah, muslim Maroko menunjukkan sifat militan sementara muslim di Indonesia bersifat reflektif. Dalam perlawanannya terhadap penjajahan, muslim menentang doktrin Kristen Eropa dan kembali ke Islam. Dunia modern menstransformasi kepercayaan dan nilai-nilai moral di kedua negara.

5. José Casanova

Jose Casanova merupakan sosiolog agama berkebangsaan Spanyol. Ia dikenal dengan tesis dimensi publik agama dalam dunia kontemporer. Tesisnya tersebut berkaitan dengan kecenderungan sekulerisasi di berbagai belahan dunia. Tesisnya tersebut ditulis dalam bukunya yang terkenal berjudul *Public Religions in the Modern World.* Ia melihat kecenderungan menurunnya peran agama dalam ranah publik di berbagai negara. Ia menggunakan istilah untuk merujuk kecenderungan tersebut dengan domestifikasi atau privatisasi agama. Casanova (1994: 221) membagi sekulerisasi menjadi tiga tipe, yakni sekulerisasi sebagai

diferensiasi aspek sekuler dari institusi agama, sekulerisasi sebagai penurunan kepercayaan dan praktik agama, dan sekulerisasi sebagai marginalisasi agama menjadi bersifat privat. Ketiga tipe ini tidak berlangsung bersama-sama dalam suatu masyarakat, tetapi saling terpisah dan dapat berbeda antara tempat dan waktu.

Riset yang dilakukannya menunjukkan bahwa tiga dimensi tidak selalu muncul secara bersamaan. Pertama, Casanova menerima klaim validitas bahwa sekulerisasi meliputi diferensiasi struktural institusi agama dari institusi lain seperti modernisasi masyarakat saat hal itu berlangsung. Jadi, diferensiasi bermakna khusus, "emansipasi ruang sekuler dari institusi dan norma-norma agama". Meskipun demikian, dimensi kedua sering terjadi beriringan dengan sekulerisasi. Penurunan dalam kepercayaan dan praktik agama tidak dapat diterima begitu saja dan hal itu tidak secara otomatis hasil dari akibat pertama. Dimensi ketiga, yang merupakan inti tesis sekulerisasi ialah bahwa agama akan mengasingkan dirinya ke dalam urusan privat di bawah modernitas. Meskipun demikian, tidak dapat diasumsikan berhubungan dengan diferensiaisi institusional sekuler. Dimensi kedua dan ketiga tidak dapat berhubungan dengan yang pertama. Ketika Casanova menerima dimensi pertama sebagai kebenaran esensi sekulerisasi, ia menyatakan bahwa dimensi kedua dan ketiga tidak didukung oleh bukti empiris dan tidak dapat dilihat sebagai bagian dari proses sekulerisasi (Pankhurst & Houseknecht, 2000).

Casanova mengidentifikasi bahwa agama-agama masyarakat kontemporer dunia memiliki empat ciri umum. Pertama, identitas agama lebih bersifat volunter daripada identitas yang terberikan (*ascribed*). Individu memilih komunitas agama yang diinginkan, selanjutnya bertanggung jawab terhadap agama dan kepercayaannya. Kedua, komunitas agama global merupakan komunitas besar yang dibayangkan (*imagined*). Media dan teknologi memungkinkan orang untuk berpikir tentang dirinya sendiri sebagai bagian komunitas penganut agama di seluruh dunia yang tidak pernah ditemuinya. Selanjutnya, setiap agama dunia memiliki ciri dengan membandingkan dari bagian-bagian internalnya. Agama-agama besar dunia, seperti Kristen, Hindu, Islam, dan Yahudi memiliki komponen-komponen di dalamnya, seperti pemeluk baru, kelompok reformis, dan puritan. Akhirnya, Barat tidak lagi menjadi pusat referensi dunia dan lebih

dari itu, institusi agama dunia mendefinisikan dirinya dalam hubungannya satu sama lain (Levitt, 2007: 111).

Tesis Casanova dibangun berdasarkan lima studi kasus, yakni masing-masing dua di negara di Eropa (Polandia dan Spanyol), dua di Amerika Serikat, dan satu kasus di Amerika Latin (Brazil). Poin penting dari kasus-kasus tersebut ialah bahwa sekulerisasi sebagai diferensiasi merupakan inti tesis sekulerisasi, yang merupakan kecenderungan masyarakat modern. Modernitas berimplikasi pada menurunnya kepercayaan agama dan agama yang tereduksi ke dalam ranah kehidupan privat. Meskipun demikian, bukti-bukti yang terjadi di luar Eropa mengindikasikan sebaliknya: antusiasme agama merupakan ciri umum dan hal itu disadari oleh para sosiolog. Negara-negara sekuler berusaha memisahkan agama dari ruang publik, tetapi data statistik menunjukkan bahwa tidak ada penurunan kepercayaan dan praktik agama sebagaimana yang diperkirakan, bahkan pada negara sekuler sekalipun. Beberapa negara sekuler, seperti Prancis, berusaha meminimalisasi simbol-simbol agama dalam ranah publik. Casanova menyatakan bahwa beberapa negara sekuler kebalikannya yang terjadi pada dekade 1980-an. Agama mengalami "de-privatisasi" atau hilang dari ruang privat.

Meskipun demikian, terdapat bukti yang cukup meyakinkan yang mengindikasikan pentingnya peran agama. Kebalikan dari tesis Luckmann, tesis privatisasi Casanova menyebut proses tersebut dengan de-privatisasi agama. Istilah tersebut menunjuk proses bahwa agama menghilang dari ruang privat menuju kancah perdebatan dan legitimasi ruang publik. Agama mendukung hak-hak dan kebebasan atau mempertahankan bentuk-bentuk tradisional urusan birokratis. Casanova (dalam Berger, 2007) menyatakan bahwa absennya agama dalam urusan publik hanyalah mitos. Ketika agama tidak mempunyai legitimasi hak regulatif, agama tetap mempunyai kekuatan publik. Tradisi agama di seluruh dunia menolak peran marginal dan privat agama. Buktinya, tokoh-tokoh hak-hak sipil bermetamorfosis menjadi aktivis antiaborsi dan pemimpin agama terus memainkan peran nyata dalam urusan publik baik di Amerika Serikat maupun di seluruh dunia, umat beragama dan kelompok-kelompok tertentu melibatkan diri secara aktif dalam urusan politik. Selain itu, banyak orang yang mengaitkan preferensi politiknya dengan agenda

agama. Diferensiasi antara ruang publik dan privat atau antaragama dari gereja, dalam praktiknya tidak mampu memisahkan secara absolut kekuasaan masing-masing. Selain itu, pembagian tersebut juga tidak mampu mencegah gerakan ide-ide dan saling berpengaruh. Casanova (dalam Keskin, 2011) menyebut keterlibatan agama dalam urusan-urusan politik dapat diterima guna mengatasi persoalan-persoalan etika, seperti aborsi. Sekulerisasi di masyarakat tidak berarti menurunnya religiusitas, tetapi mendorong privatisasi agama.

Dalam bukunya *Public Religion* (1994), Casanova menjelaskan bahwa untuk memahami peran penting agama dalam kehidupan masyarakat modern, harus melihat dampak sistem ekonomi pada abad ke-19 dan ke-20. Dalam masyarakat modern, kekuatan sistem ekonomi kapitalis menstrukturisasi identitas agama kolektif dan membatasi hubungan langsung antara individu dan Tuhan. Inilah yang disebut sebagai privatisasi agama. Sebagai contoh, Casanova menyatakan bahwa gereja Katolik memainkan peran penting dalam pembentukan masyarakat sipil dalam tiga aspek. Pertama, gereja berperan sebagai ruang publik otonom dan sebagai kekuatan penentang kekuasaan negara. Kedua, gereja menjadi institusi masyarakat sipil ketika tidak ada yang membuat klaim monopolistik mengenai penghargaan kebebasan agama dan kebebasan berpikir sebagai hak asasi manusia universal yang tidak dapat diganggu gugat. Ketiga, gereja memasuki ruang publik masyarakat sipil untuk mendapatkan isu-isu normatif, berpartisipasi dalam proses kontestasi normatif yang sedang berlangsung.

Dalam bukunya *Public Religions*, Casanova juga menyatakan bahwa sekulerisasi masih tetap hidup dengan baik. Teori sekulerisasi merupakan diferensiasi fungsional agama dari aspek sekuler masyarakat termasuk negara, ekonomi kapitalis, dan ilmu pengetahuan modern. Beberapa bentuk agama publik "mungkin secara aktual berkontribusi memperkuat ruang publik masyarakat sipil dunia". Agama publik sendiri menurut Knoblauch (2007) mentransedensikan batas antara ruang publik dan privat mulai dari mistikisme individual hingga denominasi terorganisasi dan mulai dari organisasi yang mapan hingga organisasi insidental. Agama publik mempunyai makna bahwa agama dipolitisasi, bagian dan/atau aktor terlibat dalam perdebatan politik yang selama ini tidak menjadi perdebatan partai politik, legislator, maupun

kalangan eksekutif. Lebih dari itu, agama dimainkan dan memainkan peran penting dalam perang melawan rasisme setelah berakhirnya perang dingin. Munculnya entitas politik baru berbasis agama, seperti negara Demokratik Polandia, Bosnia, atau Kroasia merupakan elemen utama legitimasi agama (atau legitimasi dari yang lain).

C. Teori-teori postmodern

Teori postmodern tidak dapat dilepaskan dari teori-teori yang berkembang pada era yang disebut "modern". Sementara teori-teori yang berkembang pada era modern tersebut sangat kuat dipengaruhi filsafat positivisme. Jadi, teori postmodern juga tidak dapat dipisahkan dari akar pemikiran positivisme. Teori postmodern secara umum menolak asumsi-asumsi yang diyakini kaum positivis. Janji-janji positivisme sebagaimana dilontarkan oleh Comte dan Spencer menimbulkan skeptisisme di kalangan postmodernis yang mengembangkan retorika antisains (Haryanto, 2013). Teori postmodern sering diidentikkan dengan teori poststrukturalis. Orientasi umum "poststrukturalis", seperti Barthes, Derrida, Faucault, dan Lyotard ditujukan untuk menggambarkan perspektif sikap kritisnya terhadap berbagai isu: (1) krisis representasi yang berkaitan dengan instabilitas makna; (2) absennya dasar-dasar pemikiran pengetahuan; (3) sentralitas analitis pada bahasa, diskursus, dan teks; (4) kelemahan asumsi atau pengandaian abad pencerahan mengenai otonomitas subjek rasional dan sebaliknya berkonsentrasi pada cara individu dibentuk sebagai subjek.

1. Michael Faucoult

Michael Foucault lahir di Poiters, Prancis pada 1926, berlatar belakang keluarga medis. Ayah, saudara, dan kakeknya berprofesi sebagai dokter. Meski ayahnya menghendaki Foucault meneruskan profesinya, ia tidak tertarik untuk menjadi seorang dokter. Foucault tertarik untuk mempelajari psikologi, filsafat, dan sejarah. Selain itu, Foucault bahkan melakukan pemberontakan terhadap tradisi profesi keluarganya. Meskipun demikian, pemikiran Foucault tidak terlepas dari latar belakang keluarganya. Karyanya yang berjudul *Dicipline and*

Punish merupakan salah satu contohnya. Foucault merupakan cendekiawan Prancis terkemuka yang melahirkan banyak karya selama 40 tahun karier akademiknya. Beberapa karya pentingnya, antara lain *The Order of Things*, *The Archeolgy of Knowledge*, *Dicipline and Punish,* dan *The History of Sexuality.*

Karya-karya filsuf Michel Foucault berada pada posisi titik balik pemikiran abad ke-20. Sebagaimanan Derrida, strukturalisme Foucault menolak filsafat kontinental pada akhir abad ke-20, yang terlalu menekankan logosentrisme. Pemikiran Foucault merupakan konvergensi pemikiran dari para ilmuwan dari disiplin lain, seperti antropologi awal, sejarah agama dan ilmu pengetahuan, dan fenomenologi. Ruang lingkup analisis Foucault cukup luas, meliputi sejarah ilmu pengetahuan, kekuasaan, seksualitas, dan agama. Menurut Carrette (2000: 9), karya-karya Foucault yang berkaitan dengan agama dapat dibagi menjadi tiga periode. Pertama periode 1954–1959, periode ini didominasi pemikiran arkeologi. Pada periode ini persoalan agama didasarkan pada sifat represif agama dan munculnya diskursus "matinya Tuhan". Kedua, periode 1970–1975, periode ini Foucault tidak memisahkan karya genealogi dan dari pemikiran religiusnya tentang distinksi antara kepercayaan dan praktik. Terakhir ialah periode 1976–1984, pada periode ini Foucault menulis *History of Sexuality* dalam beberapa volume. Pada periode ini ia melihat perkembangan diskusi mengenai Kristianitas, khususnya membahas konfesi dan etika diri.

Foucault merupakan filsuf yang mempunyai posisi penting dalam konteks teori postmodernisme. Berkat Jasa Foucault, postmodernisme tidak hanya mengkritik epistemologi, tetapi juga menawarkan suatu genealogi sebagai metode kontrol sosial yang lebih efektif (Haryanto, 2012). Tulisan Foucault awal berpusat pada apa yang ia sebut sebagai pemikiran "*archeology*" yang berusaha membongkar batasan historis tentang apa yang dipikirkan dan dikatakan individu. Arkeologi berusaha menemukan aturan tidak tertulis yang mendasari bahwa suatu *statement* dianggap otoritatif (berwibawa). Arkeologi merupakan pengalaman murni deskriptif yang berpotensi menjelaskan mengenai iklim intelektual pada periode tertentu. Sebagai contoh, kita dapat belajar dari kenyataan bahwa bagi abad, *statement* "matahari mengelilingi bumi" dapat dianggap sebagai berwibawa? Bagi Foucault, "setiap mode pemikiran meliputi aturan implisit (mungkin tidak dapat diformulasikan mengikuti aturannya)

bahwa secara material menghalangi rentang pemikiran "Arkeologi mengarahkan pokok persoalan yang secara fundamental penting bagi sejarah pemikiran. Individu tidak sepenting iklim yang menentukan penglihatan manusia".

Dari tulisannya tentang arkeologi, Foucault kemudian menulis tentang "*genealogy*" pada 1970. Dalam hal ini, ia mengubah dari mengeksplorasi iklim yang menghasilkan pemahaman manusia ke arah tentang apa yang dihasilkan iklim. Dalam *Discipline and Punish*, Foucault membongkar sejarah konseptualisasi jiwa, tubuh, dan subjek yang dibentuk dalam struktur kekuasaan, seperti penjara, sekolah, dan rumah sakit. Melalui teknik, seperti jadwal, tanggal jatuh tempo, regulasi, dan ujian, individu dikonstruksikan. Sebagaimana dikatakan Foucault, disiplin "membentuk" individu; teknik kekuasaan khusus yang membentuk individu merupakan objek sekaligus sebagai instrumen pengalaman. Bagi Foucault, "kekuasaan" beroperasi tidak melalui kekuasan fisik atau representasi hukum, tetapi melalui hegemoni norma-norma, teknologi politik, dan pembentukan tubuh dan jiwa. Teknik-teknik pendisiplinan dan metode surveilen meluas ke masyarakat membentuk kepulauan "*carceral*" dahsyat (Amarasingam, 2008).

Pada awalnya, Foucault berpandangan bahwa kekuasaan merupakan setan dan semua teknologi yang digunakannya merupakan setan. Dengan demikian, pendisiplinan diri dan modernitas seperti yang diterapkan Kristianitas juga setan. Sejumlah kritik yang dilontarkan kepadanya, kemudian mengubah pandangannya. Bagi Foucault, teknologi pendisiplinan bukan setan, hanya saja berbahaya. Teknologi secara sempurna melegitimasi bagi seseorang dalam otoritasnya menggunakan kekuasaan dan disiplin untuk menghasilkan efek yang baik. Lalu apa yang dianggap setan oleh Foucault? Jawaban yang muncul dari pembacaan karyanya menunjukkan bahwa tidak ada yang dianggap setan, tetapi segala sesuatu berbahaya. Pandangan ini mirip pandangan dalam Kristen, bahwa tidak ada yang dianggap setan dalam tradisi Kristen, tetapi semua mungkin menjadi sesuatu, segala sesuatu mungkin membusuk dan gagal menjadi sesuatu.

Dalam budaya Barat, konsep "disiplin" mempunyai nuansa makna agama. Dalam pandangan tradisional, disiplin didefinisikan sebagai perspektif terorganisasi tentang fenomena yang dipertahankan melalui pelatihan akademik

atau pendisiplinan pemikiran. Seperti halnya ide yang berhubungan dengan pembudidayaan dan kultur, disiplin memerlukan praktik pendisiplinan, merupakan suatu tipe mentalitas yang dipertahankan dalam jangka waktu lama di kalangan ilmuwan. Menurut Foucault, disiplin pemikiran dan tubuh dalam konteks monastik ialah teknologi jiwa. Beberapa disiplin muncul tidak memerhatikan transmisi pengetahuan dan lebih merupakan seperangkat praktik metodologis, misalnya sebuah imajinasi etnografis. Dalam beberapa budaya, seperti Buddha, disiplin intelektual dan spiritual lebih eksplisit dan melibatkan pendisiplinan tubuh. Disiplin fundamental menghasilkan basis sekelompok ilmu pengetahuan terapan atau ranah interdisiplin (Turner, 1999: 276).

Foucault melihat agama dalam terminologi negatif, yakni sebagai seperangkat diskursus dan praktik yang membentuk individu dan tidak memungkinkan membentuk manusia bebas. Foucault menunjukkan bagaimana insititusi, seperti praktik Kristen "kekuasaan pastoral" menyiapkan jalan bagi praktik modern yang berusaha mengarahkan aspek-aspek kehidupan yang dapat dibayangkan. Praktik "pastoral Kristen" atau gereja Kristen menyebarkan aktivitas yang tepat dan rinci dan mengembangkan ide unik, saya percaya dan secara lengkap asing bagi budaya lama setiap individu, berapa pun umur atau status, mengatur setiap detail tindakan manusia dari kelahiran hingga akhir kehidupannya dan diterapkan dalam tindakannya, diarahkan menuju keselamatan kehidupan manusia. Bagi Foucault, agama secara umum dan Kristianitas secara khusus memiliki kesulitan bagi pembentukan diri yang otonom juga bagi eksistensi estetika (McCall, 2004).

Dalam karyanya yang berjudul *Madness and Civilization*, Foucault (2010: 216) menyatakan bahwa kepercayaan agama menyiapkan lanskap citra—suatu *milieu* menyesatkan—yang baik untuk setiap halusinasi dan gelap mata. Untuk waktu yang lama, dokter mencurigai efek devosi yang terlalu keras, kepercayaan yang terlalu kuat. Terlalu banyak kekakuan moral, terlalu banyak keanehan tentang keselamatan dan kehidupan yang sering berujung pada pemikiran melankolis. Ensiklopedia tidak gagal mengutip kasus ini: "kesan yang berlebihan dibangun oleh pendeta yang boros, ketakutan yang berlebihan menyebabkan kesakitan di mana agama mengancam orang yang melanggar hukum, melemahkan pemikiran. Di rumah sakit Montelimar, beberapa

perempuan dilaporkan menderita kerasukan dan melankolia dihantui oleh bayangan yang mengerikan. Tidak ada yang dikatakan selain keputusasaan, ancaman, hukuman dan lain-lain. Salah satu di antara mereka benar-benar menolak perawatan, ia meyakininya berada di neraka—tidak ada yang kuasa memadamkannya—dan ia percaya bahwa neraka akan menelannya. Objek atau tema agama dicurigai memunculkan halusinasi dan gelap mata. Agama dilihat di sini hanya sebagai elemen dalam transformasi kesalahan.

Foucault melihat Kristianitas sebagai agama hermeneutika tersembunyi (seksual, dosa) diri dan dimantapkan melalui praktik pastoral yang mengarahkan individu membentuk kepatuhan total, pengetahuan, pengakuan, dan spiritual. Bagi Foucault, aparatur Kristen dan kekuasan pastoral memainkan peran sentral dalam genealogi ilmu pengetahuan modern tentang seksualitas dan normalisasi serta menjadi seni pemerintahan. Teknologi perilaku seperti arahan pengakuan dan spiritual disaring dalam Kristen mulai abad pertengahan dan ditransformasikan, kemudian diambil alih oleh ilmu pengetahuan dan utamanya ditransfer ke masyarakat yang lebih luas melalui proses sekulerisasi atau yang lebih baik dipahami sebagai pendalaman-Kristenisasi (*Christianization-indepth*) (Chrulew, 2010).

Model pemikiran Foucault mirip dengan Derrida yang dikenal dengan pendekatan dekonstruksinya. Foucault berusaha membongkar kepalsuan ideologis dan kepentingan-kepentingan yang tersembunyi dari setiap wacana atau pengetahuan yang diterima secara umum. Foucault juga membangun oposisi biner terhadap suatu wacana. Menurut Thacker (2009), pemikiran Foucault mengenai hubungan antara biologi dan teologi menghasilkan dikotomi antara hidup-mati dan menuju hidup/setelah hidup yang bersifat vitalis, berjaringan, dan imanen. Meskipun demikian, model ini tidak berada dalam postmodernitas, tetapi dalam dunia kedokteran wabah dan demonologi pramodern.

2. Pierre Bourdieu

Bourdieu lahir di sebuh desa terpencil di Prancis pada 1930. Ia berasal dari keluarga sederhana, ayahnya seorang pegawai pos. Latar belakang keluarganya

yang demikian itu mendorongnya untuk belajar keras hingga menjadi profesor sosiologi kenamaan. Berkat jasa salah seorang gurunya, ia dapat belajar di universitas ternama di Prancis, École Normale Supérieur. Ia mengambil jurusan Filsafat dan setelah menyelesaikan kuliahnya, ia dikirim ke Algeria sebagai wajib militer. Setelah dua tahun memenuhi kewajiban militernya, ia pindah haluan dengan mempelajari sosiologi dan bekerja di sebuah universitas di Algeria sebagai pengumpul data. Ketika kembali ke Prancis pada 1960, ia belajar dan mengajar sosiologi klasik dan memulai melakukan banyak studi.

Dalam pandangan Wacquant (2012), Bourdieu ialah sosok sosiolog ensiklopedik. Ia memublikasikan 30 buku dan hampir 400 artikel dengan berbagai topik, mulai dari kekerabatan dalam komunitas perdesaan, kelas sosial, budaya, dan intelektual hingga ilmu pengetahuan, hukum dan agama, dominasi maskulin, ekonomi, negara, dan banyak sebagainya. Bourdieu mengembangkan ilmu pengetahuan mengenai praktik manusia, yang menjadi bahan kritik terhadap berbagai bentuk dominasi, seperti kelas, etnik, seksual, negara, dan birokrasi. Teori yang dikembangkannya ialah antidualistik, agonistik, dan reflektif. Antidualistik, karena ruang lingkupnya berseberangan dengan warisan filsafat dan sosiologi klasik, yang mempertentangkan antara tubuh dan jiwa (*body and mind*), individual vs kolektif, material vs simbolis, dan interpretasi (dengan dasar alasan) dan eksplanatori (mendeteksi sebab) sebagaimana juga pertentangan antara level analisis mikro vs makro. Agonistik, karena sosiologinya berposisi bahwa semua kesatuan sosial, seperti keluarga dan seni merupakan ranah yang multidimensional dan perjuangan yang abadi. Akhirnya, sosiologi Bourdieu berbeda dengan *founding fathers*-nya, seperti Marx, Durkhem, dan Weber, dalam hal ini ialah refleksif, sosiologi harus secara imperatif mengubah alat analisisnya dan bekerja mengontrol determinasi sosial yang dilihat sebagai fakta sosial dan produsen kultural.

Sementara itu menurut Jackson (2008), kekuatan utama pendekatan Bourdieu pertama mampu menghasilkan konseptualisasi budaya yang lebih komprehensif dan kedua menawarkan kerangka yang menempatkan budaya dalam sebuah konteks. Analisisnya menghasilkan pandangan baru mengenai aspek kultural dari sebuah pembuatan keputusan. Konsep-konsep Bourdieu menjadi alat untuk pendekatan istilah familier, seperti "*worldview*" atau

mentalité dalam perspektif analitis baru dan lebih teliti. Konsep-konsep Bourdieu menawarkan kategori umum yang dapat digunakan untuk menjawab pertanyaan seperti "dari mana budaya berasal" dan "bagaimana budaya berinteraksi dengan faktor lain dalam membentuk keputusan individu dan kolektivitas?

Awal karier Bordieu ditandai dengan pembahasannya mengenai basis epistemologis sosiologi. Target analisis sosiologisnya bukan pada tingkat individual, melainkan pada tingkat makro (masyarakat), yakni ketidaksadaran sosial dan intelektual. Menurutnya, ciri analisis sosiologi ialah reflektivitas yang sekaligus menjadi respons terhadap krisis epistemologis yang terjadi sejak dekade 1980-an. Fokus teori Bourdieu terletak pada interaksi antara orientasi kultural aktor sosial dan lingkungan struktural yang mengondisikan strategi dan pilihannya. Kerangka konseptual Bourdieu dapat dikatakan menjadi basis pendekatan yang lebih sistematis dalam memahami akar budaya pembuatan keputusan yang dibuat oleh suatu negara.

Bourdieu melakukan kritik terhadap analisis sosiolog besar seperti Marx. Dalam mengonstruksikan teorinya mengenai ruang sosial (*social space*), Bourdieu (1985) mensyaratkan serangkaian kritik terhadap teori Marxis. Pertama, berkaitan dengan kecenderungan untuk mengistimewakan substansi dalam hal ini kelompok riil baik dalam jumlah, batas, anggotanya, dan klaim biaya hubungan. Sementara itu, kelas yang dikonstruksikan oleh sosiolog merupakan sebuah kelas riil, yakni kelompok yang mengalami mobilisasi secara efektif. Kedua kritik terhadap ekonomisme yang mereduksi ranah sosial, sebuah ruang multidimensional, yang hanya menjadi ranah ekonomi di mana hubungan-hubungan produksi ekonomi membentuk koordinat posisi sosial. Akhirnya, kritik terhadap objektivisme yang bergandengan tangan dengan intelektualisme yang mengesampingkan perjuangan simbolis di mana perbedaan ranah berada dan merepresentasikan dunia sosial.

Teori Bourdieu tentang budaya menawarkan banyak konsep bagi perkembangan studi agama ilmu sosial. Khususnya, analisisnya mengenai modal kultural sebagai media hubungan sosial atau sebagai model ekonomi agama alternatif yang didominasi oleh teori pilihan rasional. Berbeda dari pandangan Iannaccone dan Stark serta Finke, konsep "*religious capital*" Bourdieu

memperlakukan pengetahuan agama, kompetensi, dan preferensi sebagai barang posisional dalam simbol ekonomi kompetitif. Nilai kapital spiritual merupakan objek perjuangan kontinu sekaligus subjek untuk variasi temporal dan subkultural yang disadari. Suatu model kapital spiritual menjelaskan fenomena-fenomena, seperti konversi (pindah) agama, eklektikisme kebaktian, *religious fad* (keisengan), dan mobilitas sosial. Di sini disarankan pentingnya modifikasi teori Bourdieu khususnya pemahamannya mengenai agensi individu, produksi budaya, dan *field* yang relatif otonom (Verter, 2003).

Konsep modal agama berasal dari modal kultural yang diterapkan dalam dimensi religiusitas. Modal agama meliputi pengetahuan dan praktik agama, seperti pengetahuan mengenai kitab suci, kunjungan ke gereja, pembacaan kitab suci, pengetahuan mengenai sejarah, dan simbol agama. Secara empiris, modal agama ini mempunyai pengaruh terhadap berbagai aspek kehidupan agama seperti keberhasilan pendidikan. Studi yang dilakukan Byfield (2008) di Inggris dan AS menunjukkan bahwa kebanyakan mahasiswa negro yang mempunyai prestasi menonjol ialah mahasiswa yang religius, komunitas gerejanya ditentukan oleh modal sosial dan kultural dan kepercayaan terhadap Tuhan ditentukan modal agama. Semuanya mempunyai kontribusi signifikan bagi keberhasilan pendidikannya. Menurut Bourdieu (dalam Engler, 2003), agama menjadi agen pentahbisan (*consecration*), yakni "legitimasi dan naturalisasi perbedaan sosial". Peran ini digantikan negara dalam era modernitas. Agama ialah *anachronistic* (ketinggalan zaman) karena berada jauh di belakang modernisasi dan kehilangan arti pentingnya.

Teori Bourdieu (1977) yang terkenal ialah tentang peran aktor dalam masyarakat yang disebut *habitus*. Konsep *habitus* dalam benak Bourdieu menunjuk pada cara seseorang berpersepsi, berpikir, dan bertindak dengan mengadopsi pengetahuan yang didapatkan baik di keluarga maupun di sekolah. Meskipun demikian, *habitus* tidak hanya mempelajari pengetahuan, tetapi juga meliputi kompetensi, cara-cara yang berhubungan, dan rutinitas. Sebagai contoh, cara khusus orang untuk menggerakkan anggota tubuhnya, gesture, atau postur memiliki *habitus*. Berbeda dengan kebiasaan-kebiasaan (*habits*), *habitus* distrukturisasi prinsip-prinsip yang menghasilkan kebiasaan. Di sini Bourdieu mengangkat pandangan fundamental mengenai strukturalisme,

yang struktur tersebut pada satu sisi distruktur dan pada sisi lain menstruktur. Struktur tersebut mengatur seperangkat pola terpilih dan batasan-batasan. *Habitus* seseorang mendisposisikan dirinya untuk berpikir dan bertindak. Hal ini bukan berarti suatu determinasi, melainkan pemilihan. *Habitus* memberikan sejumlah kemungkinan, tetapi tidak semua pilihan dapat disadarinya. Bourdieu menggunakan rumus "kebebasan kondisional" dan "improvisasi teratur" untuk menjelaskan bahwa tidak ada kebebasan total dan determinasi absolut. Cara kerja *habitus* mengarahkan keteraturan konsisten dan otomatisme yang nonintensional.

Sosiologi agama dari Bourdieu pada dasarnya merupakan sosiologi Katolikisme. Tekanannya ada pada proses monopolisasi kekuasaan oleh institusi tunggal, yakni gereja Katolik. Pandangan ini diperoleh dari kenyataan bahwa konsentrasi kekuasaan terbesar dicapai di Eropa Barat sebelum reformasi. Monopolisasi inilah yang menarik perhatian Bourdieu. Persoalan kompetisi antargolongan pendeta, baru dan lama. Temuan kedua mengenai munculnya kekuasaan sentral agama dalam Kristen. Kompetisi modern, sebaliknya, yang paling penting bagi sosiologi agama di Amerika Utara, yang sering difokuskan pada pluralisme agama, proses fusi dan devisi aliran agama (denominasi), individualisme agama, jaminan kebebasan beragama pemerintah federal, dan penolakan terhadap agama tunggal sejak abad ke-18. Terhadap pandangan ini, sosiologi agama Bourdieu tergantung pada situasi sosial khusus, yang ada di Prancis, yakni agama semimonopolistik yang mempertahankan hubungan organik dengan negara untuk beberapa agama.

3. Jacques Derrida

Jacques Derrida merupakan filsuf postmodern berkebangsaan Prancis yang dikenal sebagai pencetus teori dekonstruksi. Ia lahir pada 1930 di El Biar (Aljazair) dari sebuah keluarga Yahudi. Karier akademiknya dimulai pada 1956 ketika ia menyelesaikan studi psikologi dan menjadi auditor khusus di Harvard University. Setelah lulus, ia bertugas di Aljazair dan mengajar Bahasa Inggris & Prancis**.** Setelah kembali ke Prancis pada 1960, ia kemudian mengajar filsafat

dan logika di The University of Paris. Beberapa karya yang terkenal, antara lain *Writing and Difference, of Gramatology,* dan *Speech and Phenomena.*

Filsafat Derrida secara umum merupakan kritik terhadap logosentrisme yang menguasai filsafat Eropa sejak abad pertengahan. Ciri menonjol dari tradisi logosentrisme ialah kecenderungan berpikir oposisi biner yang bersifat hierarkis (esensi/eksistensi, substansi/aksiden, jiwa/badan, makna/bentuk, transenden/empiris, positif/negatif, bahasa lisan/bahsa tulisan, dan konsep/metafor) dan seterusnya. Oposisi biner tersebut tidak berada koeksistensi damai dari dua hal yang berhadap-hadapan (*vis a vis*), tetapi berada dalam sebuah hierarki yang brutal. Satu pihak mendominasi pihak yang lain. Mendekonstruksi selain membalikkan hierarki yang represif ditujukan untuk mencari tatanan alternatif yang bebas penindasan.

Derrida merupakan filsuf yang antikemapanan. Ia selalu mempertanyakan sesuatu yang sudah mapan dan oleh sebagian orang tidak dipersoalkan. Dekonstruksi adalah upaya membalikkan tatanan yang selama ini telah baku untuk sementara waktu, kemudian membangun tatanan baru. Sebagai contoh, ia mendekonstruksi makna pemberian (teori dekonstruksi). Dalam benak kebanyakan orang, pemberian merupakan suatu tindakan lumrah yang dilakukan orang sehari-hari. Tindakan tersebut mungkin disertai pamrih, tetapi mungkin juga dilakukan secara ikhlas tanpa mengharapkan imbalan dari pihak yang diberi. Dekonstruksi yang ia maksud ialah upaya untuk membalikkan tatanan. Bagi Derrida, dalam tindakan pemberian kemungkinan terdapat jebakan logika ekonomi.

Dalam kaitannya dengan agama, Derrida termasuk filsuf yang berpandangan bahwa agama akan tetap ada baik pada masyarakat modern maupun postmodern. Menurut Derrida (dalam Casteli, 2010), agama tidak pernah hilang, hanya saja secara intelektual menjadi asing seperti situasi pada zaman pramodern atau abad pertengahan atau secara kultural seperti pada zaman barbarian atau irasional yang berlawanan dengan zaman peradaban dan rasional dan secara imaginatif dan ideologis menjadi domain yang asing. Akan tetapi, tidak hanya "agama" yang tidak pernah benar-benar hilang, hal yang terus berlangsung ada secara nyata dalam periode modern dan postmodern, yakni politik atau ekonomi.

Pada bagian lain, Derrida "menyamakan" agama dengan pendidikan karena keduanya dapat dilakukan atau setidaknya "memerlukan" dekonstruksi. Menurut Derrida (dalam Miedema & Biesta, 2004), terdapat paralelisme antara dua teks (agama dan pendidikan) karena keduanya dapat "menggunakan" dekonstruksi untuk mencegah keduanya kembali ke dalam pendekatan teknologis yang bertujuan memiliki dan mengontrol "*liyan*" (anak, murid, dan Tuhan). Dekonstruksi dalam hal ini juga membuat jelas, jika kita ingin menghindar posesi dan kontrol terhadap yang lain, kita tidak harus meninggalkan "*liyan*" (*others*), ke-*liyan*-an di atas *liyan* yang lain. Dalam domain pendidikan dan agama, orang punya tugas dan kewajiban untuk berbicara, menamai, dan memberikan nama. Kebisuan dalam hal ini ialah bentuk ketidakadilan. Ruang terbuka itu sendiri dalam dekonstruksi terletak antara keinginan untuk memerintah (memiliki, teknologi, dan mengontrol) dan ketiadaan kepentingan (tidak berbicara, tidak menamai, tidak menyadari, tidak menghargai, tidak ada jawaban, dan tidak ada reaksi). Ruang tersebut bukan merupakan sejenis kompromi, juga bukan sekadar antarkeduanya, melainkan ada secara tepat sebagai sebuah kepastian, sebagai *aporia.*

Filsafat Derrida dikenal sebagai filsafat yang sulit diterka dan dicerna. Dalam esainya mengenai agama, Jacques Derrida (dalam Hagedorn, 2010) merujuk sifat pemikiran religius ketika ia mengatakan "otoimunisasi". Dalam biologi, istilah tersebut digunakan untuk menggambarkan tubuh yang bereaksi sehingga menjadi imun dengan sendirinya. Sistem dirancang untuk melindungi tubuh dari penyakit, melawan strukturnya sendiri. "Reaksi alergik" sebagai contoh, dipahami sebagai pertahanan tubuh itu sendiri terhadap faktor-faktor yang menyebabkan alergi. Bagi Derrida, semua esensialisme, termasuk agama, menawarkan kekuatan sebagai upaya untuk melindungi diri sendiri. Jadi, Kristianitas yang memfokuskan pada karitas dan kasih sayang antartetangga, juga sering melawan pengajaran dalam usahanya untuk melindungi kaum puritan dari doktrin-doktrinnya. Dalam perang agama, penyiksaan sekte dianggap sebagai bid'ah atau distigmatisasi sebagai perbuatan dosa atau setan, jadi usaha-usaha melindungi diri sering melanggar doktrin agama.

Religius dalam pandangan Derrida merupakan lawan (oposisi biner) dari "Latinitas". Apa yang dimaksud dengan "Latin" sebagai kebalikan dari

“religius”? Menurut Derrida, “Latin” ialah kata yang menunjuk pada Barat. Latin adalah simbol-simbol kemewahan yang melampaui batas, kesempurnaan organisasional, kecepatan pertumbuhan ekonomi sebagai suatu “yang diteritorialisasikan kembali” dalam pandangan Gilles Deleuze—sistem administrasi utama yang mengekspansi aparatus ranah sosio-politik. Sementara “menjadi religius” ialah berpartisipasi dalam suatu strategi impersonal dan tidak terlihat (*invisible*) “perdamaian” berlawanan dengan cara di mana kekaisaran Roma melakukan politik deportasi secara brutal (Raschke, 2005).

Dalam esainya yang berjudul *Faith and Knowledge* (1998), kepercayaan tidak selalu menjadi dan tidak selalu dapat diidentifikasikan sebagai agama, juga tidak dapat dikatakan sebagai teologi. Derrida mengindikasikan bahwa kepercayaan dekonstruktif dapat dibedakan dari tatanan khusus kepercayaan mesianistik, contohnya kepercayaan dalam horizon yang dapat menentukan. Meskipun demikian, hal itu bukan berarti bahwa Derrida menjauhi mesianisme. Sebaliknya, gagasan mengenai mesianistik atau mesianistisi untuk menghancurkan horizon, menjanjikan sesuatu mengguncang horizon yang sama dan dapat dilihat. Kembali pada kata-kata Jesus “Anak Manusia datang seperti pencuri di malam hari”. Mesianistik akan datang tanpa ekspektasi, tanpa ramalan, dan tanpa peringatan. Kepercayaan dekonstruktif ialah bahaya, bahaya di sini dimaksudkan tidak pernah dipersiapkan untuk menerima sesuatu. Kemungkinan untuk mempersiapkan pada dasarnya ketidakmungkinan mengetahui secara pasti apakah datang atau tidak, untuk kita tidak tahu “siapa” dan “apa” yang ditunggu. Terdapat perbedaan antara orang yang memiliki keyakinan dan orang yang ditunggu. Selanjutnya, tidak ada objek yang dapat memengaruhi kepercayaan yang diperoleh. Dalam istilah Buddha, “petualangan adalah tujuan” (Edward, 2003).

BAB III

GENDER DAN AGAMA

Gender dan kaitannya dengan agama telah lama menjadi topik pembicaraan baik di kalangan feminis maupun di kalangan sosiolog agama serta disiplin ilmu sosial lainnya. Inti pokok persoalan yang dikaji para peneliti ialah apakah terdapat kesenjangan gender di suatu masyarakat, penyebab, dan dampaknya terhadap berbagai aspek kehidupan lain. Persoalan gender dalam kaitannya dengan agama menurut Jacobs (1991) akan menjadi tantangan bagi sosiologi agama ke depan, yakni bagaimana mempertahankan diri sebagai disiplin ilmu sosial inklusif yang memerhatikan diversitas kondisi manusia dan menjadikannya lebih transformatif. Nason-Clark & Fisher-Townsend (2006) merumuskan beberapa pertanyaan berkaitan dengan ruang lingkup keterkaitan antara gender dan agama, sebagai berikut.

1. Apa saja yang menjadi interseksi antara biografi peneliti dan pengalaman kehilangan pribadi (atau pengalaman kehilangan kelompok) yang dapat memperkaya kemampuan peneliti untuk menggali intensitas emosional dan dampak jangka panjang isu-isu khususnya yang berkaitan dengan konteks keluarga?

2. Apa saja keterkaitan antara retorika peningkatan akuntabilitas religiusitas laki-laki bagi perilakunya baik di dalam maupun di luar rumah dan realitas aktual dari pengalaman personal dan kolektif?
3. Hal apa saja yang menjadi interseksi antara ras dan kelas dalam diskusi mengenai perempuan dan agama?
4. Ketika gender dan seksualitas menjadi sentral dalam kerangka analisis dan perhatian seputar perempuan dan nonheteroseksualitas, apakah sosiolog agama dapat lebih mempunyai kemampuan untuk melihat dan me-*review* narasi yang dihasilkan?
5. Bagaimana inovasi teknologi berdampak pada kehidupan agama yang digenderkan?
6. Apakah terdapat hubungan antara riset dan tindakan sosial? Berdasarkan kondisi-kondisi apa mekanisme "kerja sama untuk perubahan" terjadi?
7. Bagaimana umat beragama baik laki-laki maupun perempuan merespons identitas ganda yang membentuk narasi kehidupan dan pengalaman sehari-hari?

Persoalan korelasional antara gender dan agama secara umum dapat dibagi dalam tiga area diskusi. Pertama, mengenai gender dan religiusitas. Kedua, mengenai gender dan hubungannya dengan peran-peran keagamaan. Ketiga, mengenai dampak perbedaan gender terhadap berbagai aspek kehidupan manusia. Berikut ini dipaparkan berbagai studi yang dilakukan para ahli dalam ketiga arena diskusi tersebut.

A. GENDER DAN RELIGIUSITAS

Persoalan gender dan religiusitas pada dasarnya mempertanyakan apakah terdapat perbedaan religiusitas yang disebabkan perbedaan gender. Persoalan ini telah banyak melahirkan studi yang berusaha menjawab persoalan tersebut baik yang dilakukan pada masyarakat pluralistik maupun pada masyarakat yang relatif homogen dalam konteks agama. Para partisipan yang terlibat dalam studi-studi tersebut juga beragam baik dari segi umur, pendidikan, maupun latar belakang sosial budaya lainnya. Selain menjawab persoalan apakah salah satu

jenis gender tertentu memiliki derajat religiusitas yang berbeda dibandingkan dengan jenis gender yang lain, kebanyakan studi juga menjawab persoalan mengenai alasan atau faktor penyebab mengapa terjadi perbedaan religiusitas yang disebabkan perbedaan gender. Ukuran yang digunakan untuk mengukur religiusitas merupakan ukuran yang telah diakui di kalangan para peneliti.

Sebuah studi yang dilakukan Argyle (2006) ditujukan untuk menguji hipotesis apakah perempuan lebih religius daripada laki-laki. Studi tersebut dilakukan di kalangan penganut agama Katolik dan Kristen ortodoks. Dengan demikian, penelitian itu juga ingin mengetahui apakah perbedaan religiusitas juga terjadi pada kedua agama tersebut. Kriteria religiusitas dalam studi ini dibagi dalam lima kriteria, yakni ibadah yang dilakukan secara pribadi, keanggotaan dalam organisasi keagamaan, aktivitas keagamaan, sikap, dan perbedaan dalam hal kepercayaan. Menurutnya, karena seks seseorang bersifat tetap, faktor-faktor yang berhubungan dengan itu harus dipandang sebagai variabel kausal. Teori perbedaan menjelaskan mengenai perbedaan seks sebagai penyebab perbedaan faktor-faktor psikologis dan sosiologis yang berhubungan dengan perbedaan seks.

Beberapa teori dapat menunjukkan bukti bahwa perempuan lebih religius daripada laki-laki. Problem untuk menentukan kebenaran hanya dapat dilakukan dengan melakukan deduksi berdasarkan teori, yang kemudian diuji. Dari diskusi tentang teori-teori terakhir, dapat diperoleh dua tipe penjelasan. Pertama, jika fungsi agama untuk mengatasi rasa bersalah dan jika perempuan memiliki perasaan bersalah yang lebih besar daripada laki-laki, perempuan akan menjadi lebih religius. Kenyataannya, memang perempuan mempunyai perasaan salah yang lebih besar daripada laki-laki. Ekspektasi keluar dari tekanan dosa dan keselamatan, data bunuh diri dan kriminalitas, dan peningkatan proporsi perempuan penganut Protestan yang meningkat pesat dibandingkan Katolik juga mendukung teori itu. Kedua, jika Tuhan diproyeksikan sebagai figur ayah, sebagaimana dinyatakan Freud dan jika anak-anak cenderung dekat dengan orangtua yang berbeda seksnya (anak laki-laki dengan ibu dan anak perempuan dengan ayahnya), anak-anak perempuan cenderung menjadi lebih perhatian terhadap Tuhan yang dipresentasikan sebagai ayah mereka. Teori ini juga dapat menjelaskan perbedaan denominasi: Katolik lebih mengedepankan figur Maria

sehingga agama tersebut lebih menarik laki-laki daripada perempuan, sementara Protestan tidak demikian.

Dengan demikian, studi tersebut menyimpulkan bahwa perempuan cenderung lebih religius daripada laki-laki. Perbedaan religiusitas tersebut terjadi baik pada agama Katolik maupun Protestan. Penjelasan berdasarkan teori pertama yang memperkirakan bahwa perempuan lebih banyak terlibat dalam ibadah yang bersifat pribadi karena dimotivasi oleh proses-proses yang telah terinternalisasi. Sementara itu, laki-laki yang berlaku sebagai otoritarian cenderung melihat agama sebagai produk sanksi-sanksi yang berasal dari luar dirinya.

Kenyataan bahwa perempuan lebih religius daripada laki-laki juga ditemukan oleh Liao (2005) di kalangan masyarakat Taiwan. Religiusitas dalam hal ini diukur dari aktivitas keagamaan terutama kunjungan ke gereja atau kuil. Menurutnya, terdapat tiga penjelasan terhadap fakta yang menunjukkan bahwa perempuan lebih sering pergi ke gereja dan kuil daripada laki-laki. Pertama, perempuan Taiwan tertindas karena mereka lebih banyak membutuhkan interaksi dengan Tuhan. Kedua, perempuan Taiwan lebih banyak mempunyai waktu luang untuk pergi ke gereja. Ketiga, perempuan Taiwan lebih sensitif dalam hal kehidupan emosional dan spiritualnya. Mereka lebih khawatir daripada laki-laki, oleh karena itu mereka lebih cocok dengan kegiatan keagamaan. Selanjutnya, Liao meminjam proposisi yang diajukan Tannen (1986,1990, dan 1994) yang mengajukan proposisi bahwa perempuan lebih suka berhubungan dengan orang, sementara laki-laki lebih memilih bersikap *independent*. Pergi ke gereja atau kuil merupakan cara untuk berhubungan dengan orang lain, dengan Tuhan atau Buddha. Beberapa laki-laki yang mengalami kelemahan (mental, spiritual, dan material), kedatangan ke tempat ibadah merupakan cara untuk mengatasi masalah-masalah tersebut. Beberapa orang Taiwan menolak ekspresi pasif agama Buddha tradisional mereka. Perempuan muda yang akan menjadi biksu dikritik karena penolakannya terhadap kehidupan dunia.

Untuk beberapa dekade terakhir ini, beberapa biksu menjadi lebih aktif dalam urusan dunia misalnya dengan menyediakan *shelter* atau pelayanan medis bagi korban kekerasan. Bahasa Mandarin makin menjadi penting dalam tempat-tempat ibadah. Di Masjid Taiwan kini Al-QurSan dibaca dalam bahasa

Arab, tetapi diterjemahkan dalam bahasa Mandarin. Gereja-gereja Kristen Taiwan memiliki imam, pendeta, dan sebagainya yang berasal dari Inggris. Mereka tahu bahasa Inggris sebagai bahasa internasional dan menyediakan layanan doa dalam bahasa Inggris. Harapannya, jumlah pengikut agama Kristen meningkat. Menteri dalam negeri memperkirakan bahwa pada 2002 terdapat 12,5% bayi lahir dari orang tua asing khususnya Kamboja, Indonesia, Thailand, atau Vietnam. Perempuan muslim Indonesia banyak memiliki suami orang Taiwan dan mengajak suaminya pergi ke masjid untuk menyosialisasikan Islam. Perempuan Taiwan yang berbahasa Arab diperkirakan akan lebih meningkat lagi pada masa mendatang. Menarik untuk dilakukan studi pada 20 tahun mendatang dengan membandingkan distribusi agama menggunakan sampel sekarang untuk diwawancarai lagi pada masa mendatang (Liao, 2005).

Dalam sosiologi, menurut Miller & Stark (2002), terdapat asumsi bahwa perbedaan gender dalam religiusitas merupakan produk perbedaan sosialisasi. Studi yang dilakukan keduanya, meneliti hubungan antara perbedaan sosialisasi dalam kaitannya dengan perbedaan religiusitas. Data yang digunakan ialah data yang berasal dari *American General Social Surveys* dan *World Values Survey*. Tujuannya ialah menganalisis hubungan antara pandangan gender tradisional dan perbedaan gender dalam hal sikap dan perilaku keagamaan. Menariknya, data menunjukkan tidak ada hubungan antarkeduanya. Meskipun demikian, seperangkat hipotesis berdasarkan pada model alternatif preferensi risiko menunjukkan bahwa perempuan lebih religius daripada laki-laki yang selanjutnya hal itu memengaruhi perilaku ambil risiko. Model penjelasan ini dapat memprediksikan perbedaan religiusitas dalam berbagai macam agama.

Studi-studi di atas menunjukkan bahwa secara umum diketahui bahwa perempuan lebih religius daripada laki-laki disertai dengan berbagai penjelasannya. Namun demikian, terdapat studi lain yang menemukan bahwa tidak terdapat perbedaan religiusitas berdasarkan perbedaan gender. Menurut Sullins (2006), temuan bahwa tingkat keberagamaan perempuan yang lebih tinggi daripada laki-laki tidaklah universal. Hubungan antara kesalehan personal dan tingkat keaktifan dalam aktivitas keagamaan (partisipasi organisasional) di negara-negara dunia ketiga menggunakan data *World Values Survey,* menunjukkan bahwa perempuan tidak lebih tinggi daripada laki-laki dalam hal

keaktifan keberagamaannya. Di kalangan kaum Yahudi dan Muslim di seluruh dunia, laki-laki bahkan lebih religius daripada perempuan. Menggabungkan antara faktor sosial secara aktual dan personalitas dapat lebih menjelaskan disparitas gender dalam aspek keberagamaan. Selama ini, ketidakakuratan penjelasan sosiologis melahirkan proposisi bahwa perbedaan religiusitas itu merupakan produk perbedaan psikologis dan fisiologis.

Senada dengan pendapat di atas, Modiri & Azadarmaki (2013) juga menyatakan bahwa dari berbagai studi yang telah dilakukan terdapat inkonsistensi hubungan antara gender dan religiusitas. Studi-studi yang dilakukan menurutnya terlalu menekankan pada bukti-bukti dan faktor-faktor penyebabnya. Secara umum, studi-studi yang telah dilakukan menemukan bahwa perempuan melebihi laki-laki dalam hal ibadah, aktivitas keagamaan, dan kepercayaan agama. Beberapa faktor yang diperhitungkan dalam hal ini, antara lain beberapa karakteristik struktur gender, orientasi gender dan sosialisasi gender, perbedaan karakteristik personal, dan sikap penghindaran risiko. Mengingat riset-riset mengenai topik itu terbatas dan terkadang saling bertentangan hasilnya, maka menjadi penting penelitian mengenai gender dan religiusitas, dengan mempertanyakan hal-hal seperti: apakah terdapat perbedaan antara perempuan dengan laki-laki dalam hal religiusitas? Apakah penelitian pada berbagai agama mendukung hal itu? Dapatkah struktur kekuasaan dalam keluarga menjelaskan mengapa religiusitas perempuan lebih tinggi?

Studi yang dilakukan Modiri & Azadarmaki (2013) sendiri menemukan bahwa perempuan lebih religius daripada laki-laki dalam berbagai hal: nilai-nilai agama, kepercayaan agama, kewajiban agama personal, konsekuensi agama, pandangan mengenai makna hidup, ibadah kepada Tuhan, dan kepercayaan fungsi kedamaian agama. Di Iran terdapat perbedaan gender dalam religiusitas dan hal itu dapat dikatakan bahwa perempuan lebih religius daripada laki-laki. Perkecualian hanya terjadi pada laki-laki yang terlibat dalam ritual agama yang menunjukkan mereka lebih religius daripada perempuan. Perbedaan religiusitas berbasis gender tidaklah sama di kalangan Syiah, Suni, dan Kristen di Iran. Secara umum, perempuan Sunni lebih religius daripada Shiah. Akan tetapi, tidak ada perbedaan gender dalam hal religiusitas di kalangan umat Kristen di Iran.

Kedua peneliti ini menggunakan beberapa teori untuk menjelaskan temuannya. Teori Collet yang menghubungkan perbedaan gender dengan struktur kekuasaan dalam keluarga menilai bahwa anak perempuan yang dibesarkan dalam keluarga patriarkal mempunyai sikap penghindaran risiko yang lebih besar karena mereka lebih religius. Menurut Modiri & Azadarmaki (2013), meskipun demikian, asumsi ini secara statistik tidak dapat diterima. Selanjutnya, penilaian bahwa religiusitas perempuan tergantung pada tipe keluarga (patriarkal atau egalitarian) juga ditolak. Ketiadaan hubungan antarkeduanya mendenotasikan kemungkinan munculnya struktur baru dalam keluarga dan penurunan derajat religiusitas dalam waktu bersamaan.

Secara umum, studi gender yang sering menekankan diskriminasi terhadap perempuan berkaitan dengan latar belakang sosialnya yang hasilnya menunjukkan bahwa perbedaan gender lebih mengarah ke perempuan, dapat memiliki efek positif terhadap perempuan. Efek tersebut ialah tumbuhnya kesadaran akan kemampuan diri yang dimilikinya dan hal ini membantu perempuan memainkan peran lebih efisien dalam keluarga dan masyarakatnya sehingga meningkatkan standar hidup dan generasi yang lebih baik. Mengingat pentingnya masalah tersebut, perlu dilakukan studi baik kuantitatif maupun kualitatif terhadap hubungan gender dengan religiusitas, alasannya, dan faktor-faktor yang memengaruhinya (Modiri & Azadarmaki, 2013).

Berdasarkan uraian mengenai gender dan religiusitas di atas baik secara teoretis maupun empiris, tidak cukup penjelasan yang memadai untuk menjawab persoalan apakah terdapat perbedaan religiusitas berbasis gender. Secara teoretis, teori sosiologi berupa teori sosialisasi dan teori struktur kekuasaan keluarga tidak memberikan penjelasan yang meyakinkan. Sementara itu, secara empiris terdapat inkonsistensi hasil dari berbagai studi mengenai hubungan antara gender dan religiusitas. Secara implisit dari berbagai studi tersebut menyisakan beberapa pertanyaan lanjutan, misalnya jika memang terjadi perbedaan religiusitas, faktor apa yang paling besar memengaruhinya?

B. GENDER, STATUS, DAN PERAN-PERAN KEAGAMAAN

Kesenjangan gender dalam kehidupan beragama secara garis besar bersumber dari ajaran agama yang memilahkan peran gender dan dari interpretasi terhadap ajaran agama yang memungkinkan terjadinya praktik bias gender. Selain itu, kesenjangan gender dapat pula berasal dari kebijakan publik dalam kaitannya dengan kehidupan beragama. Secara umum, agama mengajarkan prinsip-prinsip egalitarian untuk semua jenis kelamin, tetapi dalam agama tertentu terdapat ajaran-ajaran yang menimbulkan kesenjangan gender. Agama-agama yang menganut prinsip egalitarian tetap saja memungkinkan terjadinya kesenjangan gender jika interpretasi ajaran bersifat bias gender (biasanya *male bias*).

Islam merupakan contoh agama yang menganut prinsip egalitarian karena menganggap laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan untuk memperoleh kedudukan yang sama di hadapan Tuhan. Islam hadir membawa misi baru peradaban umat manusia dengan penghargaan yang tinggi terhadap hak asasi manusia termasuk perempuan. Peradaban manusia sebelum Islam terutama yang berkembang di jazirah Arab menurut Anwar (2006: 16) sangat merendahkan martabat perempuan. Pola perkawinan, relasi antarsuku, perbudakan, senioritas laki-laki, pembunuhan perempuan, dan dendam atas pembunuhan mewarnai kehidupan perempuan sebelum datangnya Islam. Arab sebelum Islam umumnya merendahkan kualitas perempuan karena karakteristik perempuan dianggap berbanding terbalik dengan kualitas laki-laki yang diidealkan. Sikap misoginistik (meremehkan perempuan) menghantui pemikiran muslim dalam hal bahwa perempuan berbeda secara politik dan ekonomi, selain perbedaan dalam biologi. Dalam pandangan Islam, perbedaan biologis merupakan bawaan, tetapi tidak harus berimplikasi pada supremasi ekonomi dan politik antara satu jenis kelamin terhadap yang lain.

Dalam konteks masyarakat Arab tradisional, harkat dan status perempuan berhubungan dekat dengan keanggotaan laki-laki dalam keluarga besar atau faktor lain yang menentukan status keluarga dan kekerabatan. Pemikiran gender tradisional tidak hilang begitu saja seiring dengan kemajuan Islam. Dalam kehidupan nabi (Muhammad Saw.) sendiri, perkawinan pertama dengan Khadijah meningkatkan status nabi dalam lingkaran yang terhormat karena

Khadijah berasal dari keluarga ningrat, kemudian perkawinan dengan sejumlah perempuan meningkatkan derajat dan status istri-istri beliau sebagai *Ummu al-mu'minin* (ibu bagi kaum muslimin) dan meningkatkan derajat suku-suku istri beliau berasal. Pada saat yang sama, tindakan istri-istri beliau memengaruhi status sosial, politik, dan keagamaan beliau di mata kaum muslimin dan nonmuslim (Anwar, 2006: 17). Studi ini menunjukkan bahwa posisi dan status perempuan sangat ditentukan laki-laki dalam struktur masyarakat patriarkal.

Sekalipun Islam mengajarkan kesetaraan gender, tetapi dalam praktiknya baik di negara-negara Islam maupun di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, tetap terjadi kesenjangan gender. Sebagian faktor penyebab kesenjangan gender tersebut bukan berasal dari ajaran agamanya itu sendiri, melainkan dari faktor lain seperti kebijakan publik. Studi yang dilakukan Bukhari & Ramzan (2013) menemukan bahwa efek dari "*ceiling glass*" atau kebijakan yang menghambat perempuan mencapai posisi puncak dalam hierarki pekerjaan juga merupakan kontributor bagi perbedaan upah berbasis gender dan disparitas pendapatan antara laki-laki dan perempuan.

Selanjutnya, kedua peneliti mengidentifikasi faktor-faktor lain, seperti hambatan kultural, norma sosial, kurangnya kesadaran, kurangnya pendidikan, dan kemiskinan menjadi penyebab terjadinya kesenjangan gender di masyarakat mana pun tak terkecuali dalam Islam. Menurut Bukhari & Ramzan (2013), merupakan suatu hal sulit untuk mengukur derajat pengaruh agama dan norma-norma kultural. Budaya digunakan untuk tujuan politik di dalam hal ini karena Islam tidak dipraktikkan secara penuh di Pakistan hingga saat ini. Terdapat kesenjangan gender di beberapa daerah perdesaan terutama pada keluarga miskin, tetapi kondisinya tidak sama di seluruh Pakistan. Agama bukan merupakan hambatan kemajuan bagi beberapa suku, ras, dan gender, tetapi norma sosial membuat orang sensitif terhadap hal itu. Kemiskinan memaksa orang untuk menata prioritasnya. Berdasarkan prioritas tersebut, terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam kesempatan untuk memperoleh pendidikan, kesehatan, pekerjaan, dan partisipasi dalam masyarakat. Perbedaan ini disebabkan oleh kemiskinan dan kurangnya pendidikan dan kesadaran beragama. Hal ini lumrah terjadi pada masyarakat miskin. Sementara pada masyarakat kaya, perbedaan ini tipis.

Selain hambatan yang bersifat kultural, perempuan mengalami hambatan struktural berupa kebijakan publik yang menghambat peran perempuan di ranah publik. Akibatnya, terjadi kesenjangan gender terutama pada bidang politik. Kesenjangan gender terlihat nyata pada komunitas atau negara-negara Islam dari sisi representasinya dalam parlemen. Jumlah perempuan anggota parlemen terbatas dan sangat tidak sebanding dengan proporsi penduduk perempuan. Di beberapa negara bahkan perempuan tidak memiliki hak pilih. Di negara Kuwait, misalnya, menurut Tétreault (2006), baru pada 1999, Emir Kuwait memberikan hak politik penuh kepada perempuan. Keputusan tersebut bersifat sementara, kemudian menimbulkan reaksi keras dari kalangan Islam ortodoks. Sebelumnya selama 13 tahun kelompok feminis berjuang agar perempuan diberikan hak pilih dan duduk di parlemen.

Kewajiban negara untuk menjamin kebebasan beragama ialah memfasilitasi kesamaan gender dalam agama (Stuart, 2010). Secara struktural, meskipun demikian kebijakan publik berpotensi menimbulkan kesenjangan gender. Dalam kasus Islam, hal ini dapat terjadi baik di negara-negara yang menyatakan dirinya sebagai negara Islam maupun negara-negara yang mayoritas penduduknya Islam dan negara-negara nonmuslim yang di dalamnya terdapat komunitas muslim. Di beberapa negara Eropa, sejak beberapa dekade lalu berkembang isu representasi simbol-simbol agama di ranah publik. Negara sekuler seperti Prancis, misalnya melarang perempuan muslim mengenakan jilbab, *burqa*, atau *niqab* di tempat-tempat umum. Kebijakan seperti ini tentu saja menimbulkan reaksi keras dari kalangan umat Islam dan kelompok-kelompok masyarakat pejuang hak asasi. Menurut Gresch & Sauer (2012), busana muslimah seperti *hijab* menjadi kontroversi antara politik integrasi dan perbedaan agama dan kultural. Hal yang paling menarik pergulatan tersebut sangat erat berkaitan dengan perbedaan gender. Tubuh perempuan muslimah menjadi bahan perdebatan antara nilai-nilai agama dan politik identitas. Lebih dari itu, kontroversi mengenai busana muslimah menjadi bagian dari politik identitas kebanyakan masyarakat muslim dan menjadi sesuatu yang “asing” dengan kehadiran simbol-simbol Islam di ruang publik.

Kesenjangan gender dengan demikian bukan semata-mata berasal dari ajaran agama tertentu, melainkan lebih disebabkan faktor-faktor sosial politik

yang berlaku di masyarakat. Faktor-faktor sosial politik tersebut, misalnya kelompok-kelompok tertentu di masyarakat yang memiliki sikap dan pandangan yang memperteguh kesenjangan gender. Dalam pengamatan Mojab (2006: 128), negara-negara Barat, kelompok-kelompok rasis, anti-Islam (*Islamophobia*), dan media *mainstream* memperlakukan patriarki dan kekerasannya sebagai sesuatu yang suci, tidak dapat dilawan, dan menjadi esensi serta melekat dalam relasi gender kaum imigran.

Meskipun ajaran agama tidak bias gender, dalam praktik kehidupan tetap terjadi kesenjangan gender. Dalam agama Kristen, misalnya ditemukan bahwa dari sisi doktrin, ajaran agama memungkinkan terjadinya kesetaraan gender, tetapi dalam praktik kehidupan kesenjangan gender tetap terjadi. Menurut Duff (1997: 7), etika Kristen menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia baik laki-laki maupun perempuan, perbedaan antarkeduanya merupakan perbedaan yang agung dan hak-hak masing-masing tidak boleh diabaikan. Setiap manusia mempunyai kesempatan yang sama untuk memperoleh anugerah dan kedudukan yang sama di mata Tuhan sesuai dengan amal perbuatannya. Namun, dalam sejarahnya ditemukan ekspresi-ekspresi ketidakpercayaan dan dendam antara laki-laki dan perempuan. Jelas, dalam relasi gender seperti ini, laki-laki mempertahankan kekuasaannya untuk menindas perempuan. Dalam hal ini, hanya ada satu definisi tunggal yang menentukan pola ekspresi laki-laki dan perempuan, tetapi tidak ada pola tunggal untuk mendefinisikan bagaimana laki-laki dan perempuan harus berhubungan satu sama lain. Sebagai contoh, dalam setiap definisi keibuan, keayahan, dan perkawinan, maka kepentingan terbaik anak harus menjadi prioritas. Kenyataannya, dalam sistem hukum yang berlaku saat ini, hak-hak orangtua sering kali lebih diprioritaskan daripada kepentingan terbaik bagi anak-anak.

Posisi perempuan dalam masyarakat mengalami perubahan dari waktu ke waktu dan hal ini memengaruhi kehidupan agama. Jadi, hubungan antara gender dan agama bersifat timbal balik. Observasi yang dilakukan Marler (2008) menunjukkan bahwa perubahan-perubahan dalam denominasi Kristen sangat kuat dipengaruhi oleh perubahan-perubahan dalam kehidupan perempuan dalam jangka panjang. Perubahan-perubahan tersebut langsung berasal dari transisi demografi yang berkaitan dengan revolusi industri dan

segregasi pekerjaan berdasarkan gender yang mendukungnya. Bentuk keluarga inti pada masyarakat Eropa merupakan yang ideal saat ini. Ketika keluarga berubah fungsinya dari unit produksi ke unit konsumsi, maka perempuan menjadi (re)produsen utama kesalehan dan religiusitas anak-anak di ranah domestik. Dengan demikian, perempuan yang bekerja sebagai pengurus rumah, perempuan miskin, *single parent*, dan perempuan pekerja berupah menyokong ekonomi keluarga. Pada saat yang sama, perempuan yang bekerja sebagai sukarelawan agama mendukung perluasan institusi-institusi agama. Pekerjaan rumah dan gereja menjadi wilayah perempuan sementara pekerjaan pencari nafkah menjadi wilayah laki-laki.

Berbeda dengan Marler yang berpendapat bahwa perubahan kehidupan perempuan memengaruhi kehidupan agama masyarakat setempat. Aune (2008) melalui studinya menunjukkan bagaimana perubahan kehidupan perempuan yang diakibatkan religiusitasnya. Industrialisasi yang berdampak terbukanya kesempatan kerja bagi perempuan menimbulkan ketegangan karena pengembangan dalam kehidupan perempuan dalam kaitan dengan pekerjaan, keluarga, dan nilai-nilai keluarga bertentangan dengan religiusitas Kristen. Gender merupakan pola sentral religiusitas dan sekulerisasi di Barat. Kristianitas evangelikal memiliki arti penting di kalangan perempuan yang menduduki posisi-posisi sosial yang lebih tradisional (seperti istri dan ibu), tetapi pengikut agama tersebut semakin merosot karena semakin banyak orang yang tidak cocok dengan doktrin agama tersebut.

Secara implisit temuan Aune tersebut bermakna bahwa semakin rendah tingkat religiusitas (dalam hal ini Kristen evangelikal) di kalangan perempuan, maka ia semakin aktif berperan di ranah publik. Temuan tersebut menunjukkan bahwa perempuan mempunyai posisi dan peran penting baik dalam agama maupun di masyarakat. Selain sebagai agen penting dalam sosialisasi nilai-nilai agama kepada anak-anak, perempuan mempunyai peran-peran penting dalam institusi agama yang selanjutnya memberikan kontribusi bagi penyebarluasan agama. Selanjutnya, menurut Marler (2008), posisi dan peran perempuan dalam kehidupan beragama bersifat dinamik seiring dengan perubahan sosial yang bergerak semakin cepat. Sebagai contoh, pada satu sisi masih terdapat nilai-nilai keluarga neo-konservatif yang kuat di Barat dan khususnya di

AS, tetapi pada sisi perkembangan budaya menunjukkan bahwa perempuan semakin memiliki posisi "*bargaining*" yang lebih baik. Pada saat yang sama, muncul pula gerakan feminis yang membebaskan diri dari ikatan keluarga. Agama dan eksplorasi spiritual saling mendukung dalam mempromosikan perkembangan produk-produk pasar. Gelombang modernitas dalam media dan teknologi, konsumerisme, dikombinasikan dengan peningkatan kebebasan perempuan dan daya beli mendorong eksplorasi pencarian makna hidup baru dan pasar. Untuk memahami perkembangan agama ke depan, maka menjadi penting untuk memerhatikan perempuan.

Posisi dan peran penting perempuan dalam agama Kristen juga dikonfirmasi oleh Regnerus *et al.* (2003) yang menyatakan bahwa kebijakan beberapa gereja Protestan dan Katolik memungkinkan perempuan menduduki posisi penting dalam administrasi gereja. Agama secara historis dipandang sebagai institusi yang mempromosikan peran-peran gender "tradisionalisme", termasuk peran keibuan bagi perempuan dan peran pencari nafkah bagi laki-laki. Kenyataannya menunjukkan bahwa peran gender, ekspektasi sosial, dan norma-norma sering kali dibedakan berdasarkan jenis kelamin pada sebagian besar masyarakat.

Pada 1992 Gereja Anglikan mengeluarkan peraturan yang membolehkan untuk kali pertama ordinasi perempuan menjadi imam. Dalam tradisi Kristen, perempuan secara aktif terlibat dalam kehidupan agama berusaha mendokumentasikan situasi mereka berhadapan dengan laki-laki dan mulai melancarkan kritik terhadap posisi perempuan dalam tradisi agama (Page, 2006). James (1976) sebagaimana dikutip Page (2006) menyatakan bahwa pertanyaan dan kritik terutama muncul dalam tradisi Protestan. Protestantisme selalu menggenderkan aktivisme feminis karena komitmen politik yang lebih luas. Protestan selalu melawan ortodoksi dan otoritas serta meradikalisasi kepercayaan agama. Lingkungan kultural ini menyuburkan gerakan perempuan untuk memulai "protes" terhadap pengucilan diri mereka. Dalam beberapa kasus, beberapa perempuan bahkan memulai melancarkan gerakan agama, seperti Ann Lee, Shaker, dan Mary Baker Eddy yang memainkan peran karismatik dan secara terbuka mereka menantang otoritas religius.

Meskipun perempuan mempunyai kemungkinan menduduki posisi penting dalam agama Kristen, isu "imam laki-laki" tetap menjadi diskursus

yang kontroversial. Menurut van Klinken (2011), di beberapa negara Kristen Afrika, imam laki-laki merupakan ekspresi ide maskulinitas. "Imam laki-laki" sering diinterpretasikan dalam terminologi dominasi laki-laki. Kenyataannya meskipun demikian, sebuah studi kasus kotbah-kotbah gereja pantekosta Zambia menunjukkan bahwa diskursus mengenai "imam laki-laki" dapat jauh lebih kompleks, bahkan dapat berkontribusi bagi terjadinya transformasi maskulinitas. Argumen utama ialah bahwa sebuah konsep patriarki yang monolitik menghindarkan variasi analisis makna dan bahwa fungsi "imam laki-laki" dapat dipahami dalam term agensi. Sebagai simbol agama polisemik, imam laki-laki dapat memiliki makna berbeda yang selanjutnya menimbulkan perbedaan bentuk agensi laki-laki. Dalam beberapa kasus, hal itu bermakna agensi sebagai dominasi, tetapi dapat pula didefinisikan dalam terminologi agensi sebagai pemenuhan kewajiban. Terdapat pertanyaan kritis dari kalangan feminis, yakni mengapa hanya laki-laki yang ditahbiskan sebagai imam? Dalam hal ini, sebuah analisis menunjukkan bahwa makna imam laki-laki ternyata berbeda antarmasyarakat dan implikasinya bagi laki-laki dan maskulinitas dapat lebih konstruktif daripada kecurigaan para ilmuwan.

Studi yang dilakukan Lindman (2010) menunjukkan kompleksitas persoalan yang berkaitan dengan spiritualitas sejak masa awal sejarah Amerika. Di kalangan perempuan, terdapat kelompok yang menerima "imam laki-laki" dan yang mempersoalkannya. Kedua kelompok ini sama-sama mencari makna pengalaman spiritual baru dalam banyak konteks, seperti tempat-tempat kudus, rumah tangga, dan komunitas. Pengalaman historis menunjukkan ketegangan yang masih berlanjut antara hierarki religius dan pengejaran kesalehan di kalangan perempuan. Dalam literatur ditemukan bahwa biarawati Katolik memiliki kekuasaan, bahkan ketika bekerja di bawah dominasi otoritas laki-laki, baik di Amerika utara maupun selatan sejak abad ke-16 hingga abad ke-19. Sementara itu, perempuan yang menjadi kelompok Protestan radikal, seperti Quakers, Shakers, dan Moravians ikut aktif dalam gerakan komunitas yang mempromosikan ideologi gender yang menyimpang dari budaya dominan.

Pada masyarakat tertentu meskipun demikian, perempuan dapat menduduki posisi penting dalam agama. Studi yang dilakukan Balzer (2007) menunjukkan bahwa di Cina Selatan, perempuan mempunyai peran penting

dalam perkembangan mistik lokal berhadapan dengan *privilege* laki-laki. Dalam tradisi agama lokal di Cina Selatan tersebut, perempuan menganggap bahwa dirinya merupakan perwujudan dewi kesuburan. Perempuan memainkan peran kunci dalam upacara ritual kesuburan padi menggantikan pendeta (laki-laki) Buddha. Mitos lokal yang berkembang menyebutkan pentingnya kehadiran dewi kesuburan di tengah dominasi laki-laki dalam Theravada Buddha. Pemimpin ritual perempuan memperoleh puncak kejayaannya ketika masyarakat menyebutnya sebagai "bunda keseburuan" atau "jiwa kesuburan" yang dipercaya dapat memperbaiki siklus panen.

Pada masyarakat Yunani, perempuan mempunyai peran penting dalam kehidupan agama masyarakat. Menurut Robert Parker (dalam Clark, 2009), perempuan memiliki "akses" hubungan yang langsung dengan Tuhan dibandingkan dengan laki-laki. Sebagai contoh, dalam sebuah nyanyian, perempuan dapat menenangkan "dewa-dewi yang marah melalui ibadah semalam suntuk". Perempuan diharapkan dapat menjadi perantara dengan Tuhan atas nama keluarga atau negaranya karena tubuh mereka lebih terbuka oleh pengaruh di luar manusia. Tubuh perempuan khususnya kandungannya menyimbolkan dalam budaya Yunani sebagai sesuatu yang "gelap, tidak dikenali, dan secara potensial berbahaya" membuat mereka cocok untuk "berhubungan atas nama manusia, dengan aspek-aspek ketuhanan yang tidak dapat diprediksi". Tubuh perempuan dianggap menjadi agen yang cocok untuk menyiapkan pemakaman jenazah. Doa perempuan juga dianggap lebih efektif dan *powerfull.* Pada ritual, tubuh perempuan dibalut lumpur dan hal itu melambangkan bahwa mereka sangat dikontrol, terikat baik ruang maupun waktu. Idealnya perempuan ada di ranah domestik, tersembunyi, dan ketika muncul di ranah publik, keterbatasan perempuan menyebabkan mereka memiliki kelebihan dalam upacara ritual, sekalipun secara tidak langsung membenarkan status marginal mereka.

Nilai-nilai kultural sering menjadi penghambat kedudukan dan peran perempuan dalam agama, sementara itu berbagai aspek sosio-politik dimanipulasi sedemikian rupa sehingga mengurangi akses perempuan terhadap posisi penting dalam agama. Menurut Silvey (2005: 140), kepercayaan agama perempuan menyebabkan ia tidak dengan mudah tereksploitasi, meskipun dalam beberapa situasi agama dimanipulasi untuk mengeksploitasi perempuan.

Agama juga tidak memiliki kekuatan untuk melawan perempuan yang berada dalam situasi tertindas, meskipun dapat dimobilisasi untuk mengatasi hal itu. Berbagai cara dilakukan dengan memanfaatkan agama (Islam) dalam proses perekrutan tenaga kerja rumah tangga domestik (pembantu rumah tangga). Penggunaan ideologi agama untuk tujuan negara atau untuk perekruitan tenaga kerja merupakan sesuatu yang biasa dalam Islam.

Arus migrasi tenaga kerja menimbulkan dampak terhadap kehidupan perempuan maupun keluarganya dan jaringan sosialnya, selain aspek-aspek lain seperti religiusitas perempuan sebagai pekerja migran, norma-norma gender, dan makna agama serta ruang lingkup komunitas (muslim) negara pengirim tenaga kerja. Ruang lingkup komunitas agama mengalami perubahan disebabkan oleh perubahan politik dan ekonomi serta konteks sosial yang setiap orang menemukan dirinya. Ruang lingkup spasial komunitas muslim Indonesia mengalami perluasan ketika perempuan dari Jawa bermigrasi dengan bekerja di Arab Saudi. Norma-norma gender baru muncul sebagai akibat perubahan dalam agama (Silvey, 2005: 140).

Nilai-nilai kultural dan agama menjadi hambatan bagi perbaikan hak-hak perempuan di India. Menurut Brekke (2009), di India berkembang dua tipologi pemikiran mengenai agama yang masing-masing saling bertentangan, yakni konsep agama universalis dan partikularis. Kedua konsep ini berkaitan dengan dikotomi antara agama universal dan agama partikular, agama positif dan negatif, agama inklusif dan eksklusif, dan agama progresif dan konservatif. Konsep agama partikularis membentuk sikap dan pandangan dominan terhadap peran publik agama yang menjadi bahan perdebatan dalam perumusan UU di India. Konsekuensinya, agama dipandang sebagai hambatan bagi reformasi sosial pada berbagai aspek kehidupan manusia dan hal ini berlangsung sejak dekade 1940-an.

Hambatan kultural juga ditemukan oleh Uchem (2003) pada masyarakat Igbo yang hingga saat ini masih menghadapi subordinasi kultural. Laki-laki dalam hal ini lebih diprioritaskan daripada perempuan baik dalam aspek kultural maupun agama dalam kehidupan sehari-hari. Hal itu berbeda dengan "marginalisasi", yang merujuk pada sikap penolakan dan diskriminasi dalam kehidupan sehari-hari baik pada bidang sosial, politik, maupun ekonomi.

Subordinasi kultural terwujud dalam preferensi anak laki-laki, pembagian peran berdasarkan gender secara *rigid* (kaku), kebiasaan dalam perkawinan dan pemakaman, termasuk praktik-praktik stigmatisasi janda dan ritual-ritual *kolonaut*. *Kolonaut* merupakan sejenis biji-bijian yang umumnya digunakan untuk menyambut tamu sebagai tanda penghormatan dan persatuan. Setelah diberkati, biji tersebut dipatahkan dan dibagikan serta dimakan bersama sebagai bentuk doa bersama. Seperti halnya dalam upacara ekaristi Katolik, perempuan-perempuan yang berada di luar lingkaran kepemimpinan diberkati dan diberikan patahan biji tersebut, khususnya dalam pertemuan bersama antara laki-laki dan perempuan. Dibalik diskriminasi terhadap perempuan dalam upacara tersebut berlaku mitos dan dongeng yang harus diteliti untuk melawan tatanan yang mengharuskan perempuan berada pada posisi sekunder.

Posisi marginal perempuan dalam agama dalam banyak kasus disebabkan oleh interpretasi agama yang bias gender. Interpretasi tersebut kebanyakan bersumber dari laki-laki. Strassmann (2000: 50–51) menunjukkan bagaimana agama lokal dijadikan "kendaraan" bagi laki-laki Dogon (Mali) untuk mengontrol seksualitas perempuan. Sebagai contoh, kepercayaan supernatural mengenai kekotoran menstruasi merupakan taktik untuk mewajibkan perempuan tinggal di tempat (gubuk) terpisah pada masa menstruasi. Terdapat keyakinan bahwa ketika perempuan menuruti tabu menstrual tersebut maka ia tidak akan lama berada dalam masa menstruasi dan segera dapat aktif secara seksual. Melalui pemaksaan tabu itu, suami dan garis keturunannya memperoleh pengetahuan praktis mengenai siklus menstruasi dan informasi tersebut digunakan untuk mendeteksi dan mencegah kerusakan alat kelaminnya. Sementara itu, perempuan Sangui mengalami pemotongan klitoris (sunat perempuan). Informan (laki-laki) menginterprestasikan bahwa hal itu merupakan bentuk perawatan genital yang bertujuan meningkatkan kepastian garis keturunan laki-laki dengan mengurangi kenikmatan seksual.

Dalam masyarakat yang sangat didominasi laki-laki, suami lebih menentukan dalam hal reproduksi daripada istrinya. Jadi, poligini misalnya dipercaya dapat memengaruhi kebugaran perempuan. Status inferior perempuan masyarakat Dogon jelas sekali terlihat ketika sudah berumur. Seorang janda tua tidak lagi diperhatikan oleh keluarga suaminya dan harus

kembali ke kampung halamannya untuk bercocok tanam. Lansia laki-laki pada umumnya menikmati beban kerja yang ringan pada masa tuanya. Laki-laki mencurahkan 29% waktu istirahat lebih banyak daripada perempuan ($t = 7,71$, $df = 127$; $p < 0,0001$) dan perempuan mencurahkan waktu kerja 21% lebih banyak daripada laki-laki. Perempuan lebih banyak membutuhkan energi untuk menyusui dan bekerja berat, tetapi dilarang mengonsumsi daging baik di pasar maupun di tempat-tempat suci umat bergama. Poligini dalam masyarakat Dogon kebanyakan melibatkan perempuan yang masih berhubungan darah seperti kemenakan dan tidak diperbolehkan menikah dalam garis keturunan yang sama. Hal ini menggambarkan tendensi bagi laki-laki dalam masyarakat patrilineal membentuk koalisi yang kuat dengan menghalangi terbentuknya aliansi perempuan (Strassmann, 2000: 50–51).

Studi yang dilakukan Nichter & Nichter (1993: 19–20) pada masyarakat India dan Sri Lanka juga menggambarkan bagaimana nilai-nilai agama dan kultural (patriarki) menyebabkan perempuan tidak memiliki kedaulatan atas tubuhnya sendiri. Komunikasi antara suami dan istri tentang fertilitas sering kali minimal dan lebih dari itu perempuan merasa bahwa dirinya harus mengalah terhadap keinginan seksual suaminya. Institusi-institusi budaya seperti agama tidak memiliki cara untuk menghindarkan perempuan dari pemaksaan seksual. Beberapa perempuan mengalami ketidakteraturan menstruasi (*amenorrhea*) tetap melakukan aktivitas-aktivitas yang membahayakan kesehatan dirinya, seperti manipulasi diet, mengonsumsi herbal, dan bekerja keras. Hal itu lebih merupakan regulasi menstrual. Regulasi menstrual secara khusus biasa terjadi di kalangan perempuan yang sedang menyusui dan dalam hal ini terdapat sanksi kultural terhadap perempuan yang menyusui ketika dirinya hamil.

Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa sumber kesenjangan gender di masyarakat dalam kaitannya dengan agama bukan berasal dari ajaran agama secara internal, melainkan interpretasi sekelompok orang terhadap agama. Lantas bagaimana dengan peran negara dalam hal ini? Kesenjangan gender saat ini telah menjadi isu global dan negara dalam hal ini mempunyai kewajiban untuk mengubah diskriminasi sikap agama dan memungkinkan perempuan mempunyai persamaan hak dalam agama. Menurut Stuart (2010), negara bukannya tidak memiliki kekuasaan dalam agama. Negara dapat membantu

memfasilitasi perubahan positif dalam agama menuju kesetaraan gender menciptakan iklim yang kondusif bagi perubahan agama menuju kesetaraan gender. Negara dapat mengubah pandangan setara gender, baik di dalam maupun di luar agama, melalui pendidikan dan peningkatan kesadaran melalui penerbitan dan penelitian. Kelompok masyarakat kritis yang mendukung kesetaraan gender dalam agama sering kali mendapat tekanan dan hal itu dapat diatasi secara hati-hati melalui instrumen hukum. Agama dapat mengubah pandangan masyarakat dan masyarakat hanya memerlukan alasan untuk melakukan perubahan. Pejabat publik dalam hal ini menyediakan alasan untuk itu.

Secara teoretis, menurut Levin (2004) kesenjangan gender terjadi karena adanya keinginan suatu kelompok untuk mendominasi. Orientasi dominasi sosial (*social dominance orientation*/SDO) merupakan ukuran umum keinginan suatu kelompok untuk mendominasi. Berdasarkan teori dominasi, semakin tinggi status suatu kelompok, semakin tinggi pula level SDO-nya. Studi yang dilakukan Levin menguji perbedaan SDO antarkelompok yang meningkat ketika kesenjangan antarkelompok juga meningkat. Data dikumpulkan di Israel, Irlandia Utara, dan Amerika Serikat. Hasilnya menunjukkan bahwa perbedaan dalam SDO antarkelompok (etnik dan kelompok agama) yang ditemukan semakin meningkat ketika kesenjangan status antarkelompok juga melebar. Sebaliknya, kesenjangan gender dalam SDO bukan merupakan fungsi perbedaan status antara laki-laki dan perempuan: laki-laki memiliki tingkat SDO yang lebih tinggi daripada perempuan, bahkan ketika kesenjangan status gender antarkeduanya kecil. Temuan ini menunjukkan efek status SDO suatu kelompok dan derajat efeknya bervariasi tergantung pada apakah pembedaan kelompok tersebut berdasarkan gender, etnisitas, atau agama. Selanjutnya, temuan Levin menyatakan bahwa di Israel dan di tepi Barat serta Jalur Gaza, konflik antara Yahudi dan Palestina semakin meningkat akhir-akhir ini. Di Irlandia Utara, ketegangan antara Protestan dan Katolik terus berlanjut meski telah ada perjanjian perdamaian the *Good Friday Agreement*. Di AS, kerusuhan antaretnik semakin meningkat ketika polisi menembak tentara Afro-Amerika.

Berdasarkan teori dominasi, konflik seperti itu merupakan efek tendensi manusia untuk mempertahankan sistem dominasi berbasis kelompok.

Kesimpulan serupa juga dikonfirmasi Kohler (2012) yang melakukan studi di kalangan kelompok-kelompok migran di Swiss, dengan menyatakan bahwa perbedaan yang paling mencolok dan kekal antarkelompok ternyata tidak berkaitan dengan tingkat pendidikan, agama, atau sikap politik, tetapi sikap dan perilaku berbasis gender.

C. GENDER DAN KAITANNYA DENGAN BERBAGAI ASPEK KEHIDUPAN

Perbedaan gender mempunyai keterkaitan dengan berbagai aspek kehidupan manusia. Dalam hal ini, ruang lingkup studi cukup luas meliputi banyak hal baik yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan pribadi maupun dalam hal interaksinya dengan orang lain. Gender sebagai variabel prediktor memiliki spektrum pengaruh yang luas terhadap kehidupan manusia. Aspek-aspek kehidupan manusia yang menjadi arena studi, antara lain gender dalam kaitannya dengan kesehatan, kebahagiaan, fertilitas, dan sikap terhadap realitas seksualitas masyarakat.

Studi yang dilakukan Abdel-Khalek (2006), misalnya, bertujuan menguji hubungan antara gender, kebahagiaan, kesehatan fisik, kesehatan mental, dan religiusitas. Sampel keseluruhan berjumlah 2.210 yang terdiri atas 1.056 laki-laki dan 1.154 perempuan mahasiswa Kuwait. Hasilnya menunjukkan bahwa laki-laki memiliki skor penilaian diri terhadap kebahagiaan dan kesehatan mental yang lebih tinggi daripada perempuan, sementara perempuan memiliki rata-rata skor religiusitas yang lebih tinggi daripada laki-laki. Keseluruhan hubungan antarvariabel penilaian diri ialah positif dan signifikan. Nilai hubungan antarvariabel cukup tinggi, yakni di atas 0,51, sementara faktor kebahagiaan dan kesehatan mental yang paling tinggi 0,82. Analisis regresi ganda menyatakan bahwa variabel yang menjadi prediktor utama kebahagiaan ialah kesehatan mental. Kesehatan mental memiliki nilai prediksi sekitar 60% terhadap variasi kebahagiaan, sedangkan religiusitas memiliki nilai prediksi hanya sebesar 15% terhadap variasi kebahagiaan. Meskipun demikian, kesehatan fisik tidak memberikan kontribusi signifikan sebagai prediktor kebahagiaan. Berdasarkan pada skala penilaian diri, data menunjukkan bukti kuat di kalangan mahasiswa muslim Kuwait, bahwa individu yang religius cenderung lebih bahagia.

Hasil studi tersebut menunjukkan bahwa terdapat hubungan antara gender dan religiusitas yang selanjutnya memengaruhi kesehatan dan kebahagiaan. Keterkaitan antara religiusitas dan aspek-aspek seperti kesehatan baik fisik maupun mental akhir-akhir ini mendapat perhatian dari para ahli. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, antara lain apakah religiusitas seseorang memberi dampak terhadap tingkat kesehatan dan kebahagiaan seseorang. Isu ini menjadi menarik seiring dengan fenomena bahwa kemajuan "peradaban" manusia yang ditandai dengan melimpah ruahnya komoditas (material) yang dikonsumsi manusia justru menimbulkan suasana hati yang "kering" dan jauh dari bahagia. Dalam hal ini Ellison & Levine (1998) memberikan penjelasan mengenai mekanisme bagaimana religiusitas berdampak terhadap kesehatan yang meliputi: (1) pengaturan gaya dan gaya hidup sehat; (2) modal sosial (ikatan sosial dan dukungan baik formal maupun informal; (3) peningkatan persepsi diri positif (misalnya, harga diri); (4) ketersediaan sumber daya untuk mengatasi problem hidup (misalnya, pengetahuan dan keterampilan mengatasi stres); (5) peningkatan emosi positif (cinta dan pemberian maaf).

Studi yang dilakukan Montgomery & Turner (2013) menunjukkan bahwa tingkat religiusitas mempunyai dampak positif terhadap frekuensi kunjungan medis, penggunaan obat, dan perasaan mengenai kesejahteraan hidup. Temuan penelitian ini secara umum mendukung temuan sebelumnya dalam bidang perbedaan gender. Para peneliti menerima pandangan bahwa perempuan mempunyai masalah medis yang lebih banyak daripada pria. Konsekuensinya, lebih banyak mengunjungi tempat layanan medis dan menggunakan lebih banyak resep obat. Dengan demikian, perempuan merasa memiliki kehidupan yang lebih baik daripada laki-laki. Penelitian yang mengambil sampel para tahanan ini menunjukkan bahwa di kalangan tahanan, level religiusitas berpengaruh terhadap kesehatan dan kemampuan penyesuaian diri. Program berbasis agama menjadi penting dalam rangka merehabilitasi para narapidana dan tahanan baik untuk meningkatkan status kesehatan para narapidana maupun mengurangi jumlah pelanggaran sistematik. Program tersebut memerlukan implementasi secara lebih teliti.

Aghili & Kumar (2008) yang melakukan studi di Iran dengan mengambil sampel sebanyak 1.491 dari kalangan pekerja profesional yang terdiri atas 744

laki-laki dan 747 perempuan menemukan bahwa sikap religius mempunyai korelasi yang tinggi dengan kebahagiaan. Sikap agama dalam studi ini diukur menggunakan skala sikap agama Rajmanickam dan kebahagiaan diukur dengan menggunakan kuesioner kebahagiaan Oxford oleh Hill dan Argyle. Korelasi selanjutnya menunjukkan bahwa orientasi kebahagiaan hidup masa depan (kehidupan setelah kematian) meningkatkan semangat hidup termasuk semangat hidup dunia dan akhirat. Selanjutnya, kebahagiaan meskipun secara signifikan berhubungan dengan religiusitas, secara khusus kurang berhubungan dengan aspek sikap religius agama formal.

Studi yang dilakukan Ading *et al.* (2012) menemukan bahwa agama dapat dijadikan sebagai strategi atau pendekatan untuk mengatasi stres sehingga dapat meningkatkan kepuasan hidup dan kebahagiaan. Studi ini bertujuan menganalisis hubungan antara agama dan gender dengan stres, kebahagiaan, dan kepuasan hidup di kalangan mahasiswa dan menguji efek dari keterlibatan spiritual dan kebahagiaan terhadap kepuasan hidup. Studi yang dilakukan terhadap 178 mahasiswa dari universitas negeri di Malaysia ini ditemukan bahwa tidak ada perbedaan signifikan antara laki-laki dan perempuan dalam hal stres, keterlibatan spiritual, dan kepuasan. Satu-satunya variabel yang terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan hanyalah kebahagiaan ($t = 2,59$, $p < 0,5$). Analisis regresi yang digunakan untuk menguji efek stres, keterlibatan spiritual, dan kebahagiaan terhadap kepuasan hidup menunjukkan bahwa 30% variasi dalam kepuasan hidup dapat dijelaskan oleh variabel stres, keterlibatan spiritual, dan kebahagiaan. Menurut para peneliti ini, sekalipun hubungan positif antara religiusitas dan gender dengan stres, kebahagiaan dan kepuasan hidup sangat baik didokumentasikan. Namun, kebanyakan teori dan temuan studi masih kontroversi seputar pertanyaan mengenai bagaimana agama dan gender secara aktual membentuk kepuasan hidup dan efeknya terhadap stres dan kebahagiaan.

Studi serupa dilakukan Sutantoputri & Watt (2013), yang berusaha mengeksplorasi kemungkinan hubungan antara gender, etnisitas, dan perbedaan agama terhadap berbagai atribut, seperti pengendalian diri, stabilitas, dan kontrol eksternal; tujuan-tujuan motivasional (belajar dan etos kerja); kemandirian dan kinerja akademik. Identitas rasial/etnik memiliki tiga dimensi: kebanggaan

diri, arti penting etnik, dan keterlekatan sosial. Sementara religiusitas memiliki dua dimensi, yakni perilaku religius dan religiusitas intrinsik. Sebanyak 1.006 mahasiswa yang terdiri atas 73,8% WNI dan 24,8%WNA = Cina yang berasal dari tiga universitas negeri dan dua universitas swasta berpartisipasi dalam penelitian ini. Hasilnya menunjukkan bahwa laki-laki secara signifikan memiliki tingkat penolakan yang lebih tinggi terhadap tujuan hidup. Selain itu, terdapat perbedaan etnik dan agama ada dalam religiusitas, yakni orang Indonesia asli dan Hindu memiliki religiusitas intrinsik yang lebih tinggi. Penganut Kristen dilaporkan memiliki perilaku religiusitas yang lebih intens daripada agama lain.

Studi yang dilakukan Haryanto (2010) di kalangan remaja pondok pesantren menunjukkan bahwa konstruksi gender di kalangan remaja pondok pesantren secara umum masih sangat dipengaruhi oleh budaya patriarki. Begitu kuatnya pengaruh budaya ini sehingga remaja tidak menyadari berbagai potensi ketimpangan dan kekerasan yang terselubung di dalamnya. Hal ini selanjutnya berdampak pada pandangan yang negatif terhadap perjuangan untuk mencapai kesetaraan gender yang justru dianggap sebagai sesuatu yang kontraproduktif, bahkan oleh remaja putri.

Tingkat pengetahuan, sikap, dan perilaku remaja pondok pesantren tentang kesehatan reproduksi pada umumnya masih rendah. Remaja tidak mengetahui mengenai ruang lingkup permasalahan, faktor penyebabnya, hingga cara dan solusi untuk menanganinya jika masalah tersebut menimpa dirinya. Rendahnya pengetahuan tentang kesehatan reproduksi ini ternyata tidak diikuti dengan kebutuhan yang tinggi akan pengetahuan kesehatan reproduksi yang benar.

Temuan dari berbagai studi di atas menunjukkan keterkaitan antara agama, gender, dan berbagai aspek kehidupan pribadi seseorang. Topik ini menjadi perhatian banyak ahli. Studi yang dilakukan Homan & Boyatzis (2009) bertujuan menguji hubungan antara religiusitas dan citra tubuh. Studi ini mengambil sampel sebanyak 127 laki-laki dan perempuan lansia (rata-rata umur 74 tahun) yang diukur dari dua dimensi, yakni citra tubuh (kepuasan terhadap tubuh dan kekhawatiran mengenai penampilan diri) dan perbedaan dalam hal religiusitasnya. Laki-laki ternyata memiliki tingkat kepuasan yang lebih tinggi terhadap tubuhnya dan lebih rendah tingkat kekhawatirannya terhadap penampilan diri daripada perempuan. Bagi laki-laki, kepuasan

terhadap tubuhnya berkorelasi dengan beberapa aspek religiusitas. Bagi perempuan, kepuasan terhadap tubuh mempunyai korelasi yang lemah dengan religiusitas. Sebaliknya, kekhawatiran terhadap penampilan diri dipengaruhi oleh orientasi intrinsik dan beberapa aspek religiusitas. Dalam semua kasus, semakin tinggi religiusitas diprediksi semakin rendah kekhawatiran terhadap penampilan. Hasil penelitian ini didiskusikan dalam konteks perbedaan standar kultural mengenai umur dan daya tarik laki-laki dan perempuan.

Aspek kehidupan lain yang berkaitan dengan relasi antara gender dan religiusitas, misalnya persoalan berat badan. Menurut Cline & Ferraro (2006), riset terdahulu menunjukkan bahwa agama di Amerika berhubungan dengan variasi berat badan. Studi yang dilakukan kedua peneliti ini menguji apakah dimensi-dimensi kehidupan agama berhubungan dengan berat badan dan obesitas selama delapan tahun terakhir. Aspek religiusitas yang diteliti meliputi kunjungan ke gereja, *salience*, praktik media, dan hiburan. Analisis regresi menunjukkan bahwa tingkat religiusitas terutama dalam hal ini praktik media berhubungan dengan indeks masa berat badan yang lebih tinggi di kalangan perempuan. Analisis regresi logistik menunjukkan bahwa tingkat praktik media yang lebih tinggi dan afiliasi denominasi Baptist meningkatkan risiko obesitas di kalangan perempuan, tetapi tingkat tinggi hiburan agama mengurangi risiko obesitas di kalangan laki-laki. Kehadiran di gereja berhubungan dengan risiko rendah obesitas di kalangan perempuan.

Agama memiliki hubungan dengan tingkat kebahagiaan seseorang karena agama menyediakan, antara lain cara atau metode untuk mengatasi persoalan hidup. Melalui pendekatan agama, seseorang yang sedang mengalami banyak masalah dalam hidupnya memiliki “saluran” untuk mengadukan masalahnya kepada Tuhannya tanpa diketahui oleh orang lain. Seorang yang memiliki religiusitas yang tinggi yang antara lain diukur dari tingkat kepercayaannya terhadap Kemahakuasaan Tuhan mempunyai keyakinan yang tinggi pula bahwa masalahnya akan terselesaikan dengan mengadukannya kepada Tuhan. Persoalan hidup manusia memiliki rentang yang luas mulai dari persoalan ekonomi, kehidupan pribadi, kehidupan keluarga, maupun kehidupan bermasyarakat secara umum dan hal itu semua dapat diselesaikan melalui pendekatan agama (upaya batin) yang disertai dengan upaya yang bersifat lahiriah.

Studi yang dilakukan Watlington & Murphy (2006) membuktikan proposisi di atas. Studi ini meneliti hubungan antara keterlibatan dalam aktivitas keagamaan, spiritualitas, dan kemampuan mengatasi masalah dengan pendekatan agama dan dukungan sosial dengan gejala-gejala stres dan depresi post-traumatik di kalangan perempuan korban kekerasan Afro-Amerika. Sebanyak 65 perempuan Afro-Amerika korban kekerasan menjadi sampel. Data yang dikumpulkan meliputi aspek demografi, frekuensi, dan kualitas kekerasan fisik dan psikis, dukungan sosial, tipe upaya mengatasi masalah, keterlibatan religius, pengalaman spiritual, dan gejala-gejala yang berhubungan dengan depresi dan stres post-traumatik. Perempuan yang memiliki level spiritualitas dan keterlibatan religius yang lebih tinggi cenderung lebih rendah gejala depresinya. Keterlibatan religius juga berhubungan negatif dengan gejala stres post-traumatik. Perempuan yang memiliki tingkat spiritualitas yang lebih tinggi cenderung menggunakan lebih banyak strategi untuk mengatasi masalahnya dan perempuan yang memiliki tingkat keterlibatan religius yang lebih tinggi juga memperoleh dukungan sosial yang lebih tinggi pula.

Beberapa perempuan yang religius, respons pertama yang dilakukan terhadap kekerasan (KDRT) yang dialaminya ialah mencari pertolongan kepada tokoh-tokoh agama. Nasihat-nasihat yang diterimanya akan sangat menentukan langkah-langkah selanjutnya. Pemimpin atau tokoh-tokoh agama dalam hal ini selalu dihadapkan pada isu kekerasan di masyarakatnya (Horton & Williamson, 1988; Weaver, 1993). Perempuan religius cenderung lebih peka ketika menjadi korban kekerasan karena mereka menginginkan keutuhan rumah tangga dengan diikuti penghargaan diri yang tinggi dan perpisahan atau perceraian dianggap sebagai pilihan yang tidak mengenakkan (Nason-Clark & Clark Kroeger, 2010).

Selain dapat mengatasi persoalan hidup, ternyata agama memberikan dampak lain, misalnya terhadap kepuasan dalam perkawinan. Studi yang dilakukan Wolfinger & Wilcox (2008) mengindikasikan bahwa partisipasi agama berkorelasi dengan tingkat kepuasan dalam perkawinan. Tingkat partispasi keagamaan suami konsisten berkorelasi dengan tingkat kepuasan perkawinan yang lebih tinggi di kalangan keluarga baru di perkotaan di Amerika. Meskipun demikian, partisipasi keagamaan di kalangan ibu tidak

berhubungan dengan kualitas hubungan perkawinan. Hasil ini mendukung pendapat bahwa agama (religiusitas) berdampak berbeda berdasarkan gender terhadap tingkat kepuasan perkawinan, sedangkan variabel status perkawinan mempunyai korelasi yang tidak signifikan. Investasi laki-laki dalam hubungan perkawinan tampaknya tergantung pada konteks hubungan tersebut, seperti partisipasi dalam agama formal. Sementara perempuan cenderung lebih berinvestasi dalam agama institusional.

Agama berfungsi mempromosikan dukungan sosial, kepercayaan, dan kesediaan membantu orang lain. Berkaitan dengan perkawinan, studi yang dilakukan Myers (2004) menguji hubungan antara agama dan asistensi intergenerasional antara orangtua dan anak (dewasa). Dua kemungkinan diuji. Pertama, agama dan asistensi berhubungan positif. Kedua, asistensi lebih besar antara orangtua dan anak yang beragama sama karena hubungan-hubungan intergenerasional yang kuat didasarkan pada konsensus antara orangtua dan anak mengenai nilai-nilai dan kepercayaan-kepercayaan. Hasil penelitian ini mendukung argumentasi kedua, bahwa kesamaan agama lebih penting daripada religiusitas individual dalam memengaruhi asistensi intergenerasional. Hubungan antara agama dan asistensi positif di kalangan orangtua menikah, tetapi agama mempunyai efek negatif di kalangan orangtua bercerai. Asistensi rendah ketika orangtua bercerai atau pada keluarga Protestan Anglikan.

Uraian di atas menunjukkan bahwa gender dan agama memiliki keterkaitan dengan berbagai aspek kehidupan pribadi seseorang. Perbedaan religiusitas yang digenderkan memberi dampak terhadap kehidupan pribadi, seperti dalam hal kesehatan, kualitas hubungan perkawinan, dan etos kerja. Studi-studi lain yang dipaparkan berikut ini menunjukkan hubungan antara gender dan agama dengan sikap terhadap berbagai persoalan kehidupan di sekitar individu yang bersangkutan. Studi yang dilakukan Arndt & de Bruin (2006), misalnya, menunjukkan bahwa gender dan religiusitas memiliki hubungan dengan sikap terhadap lesbian dan *gay*. Mahasiswa heteroseksual cenderung memiliki sikap negatif terhadap kaum lesbian dan *gay* dibandingkan mahasiswi. Studi ini melibatkan 880 mahasiswa heteroseksual (356 laki-laki dan 524 perempuan) di sebuah universitas di Afrika Selatan dengan menggunakan skala pengukuran sikap terhadap lesbian dan *gay* (*attitudes towards lesbian and gay male scale/*

ATLG). Hasil serupa juga ditemukan Besen & Zicklin (2007) yang menyatakan bahwa di kalangan laki-laki khususnya yang religius dan laki-laki baru menikah menunjukkan sikap negatif dibandingkan perempuan terhadap *gay* khususnya dalam hal adopsi anak *gay.* Kedua peneliti ini menyimpulkan bahwa religiusitas dan fundamentalisme memiliki efek negatif terhadap tiga isu *gay* (pernikahan *gay*, adopsi anak *gay,* dan *gay* dalam militer).

Di kalangan penganut agama Kristen ortodoks, variabel gender menjadi mediasi hubungan antara kepercayaan agama dan sikap terhadap ambivalen seksisme. Penelitian yang dilakukan terhadap 337 mahasiswa Kristen evangelik menunjukkan bahwa gender menjadi variabel intervening hubungan antara ortodoksi Kristen dan paternalisme protektif. Temuan ini mendukung pentingnya variabel intervening seperti gender dalam pemahaman hubungan antara agama dan seksisme (Maltby *et al*., 2010). Dengan demikian, laki-laki cenderung menunjukkan sikap intoleran terhadap persoalan sekelilingnya, seperti soal *gay* dan lesbian. Selain sikap intoleran, tampaknya laki-laki cenderung kurang peka terhadap persoalan sekitar. Studi yang dilakukan Nagel *et al*. (2005) memfokuskan pada persepsi korban perkosaan dengan menguji apakah gender, ras, dan budaya memengaruhi sikap terhadap korban perkosaan. Studi ini membandingkan persepsi korban perkosaan berdasarkan pada gender, umur, latar belakang pendidikan, agama, dan tingkat pendapatan. Hasil mengindikasikan (n = 220) bahwa perempuan cenderung lebih bersikap iba (simpatik) terhadap korban perkosaan. Dari segi ras, perasaan simpatik lebih ditunjukkan laki-laki kulit putih dibandingkan Afro-Amerika. Variabel umur, seks, pendidikan, dan pendapatan menjadi prediktor signifikan sikap terhadap korban perkosaan.

Gender dan kaitannya dengan agama mempunyai pengaruh terhadap berbagai aspek kehidupan seseorang. Jika Weber berusaha mengaitkan agama dengan aktivitas ekonomi, apakah hal itu masih ada korelasinya jika memasukkan variabel gender. Isu ini menjadi fokus perhatian sejumlah peneliti meskipun sebenarnya tidak secara khusus menguji tesis Weber. Pada umumnya peneliti yang ingin menguji apakah terdapat kaitan antara variabel agama dan ekonomi yang digenderkan mengkhususkan dengan meneliti kelompok perempuan dan tidak membandingkan dengan laki-laki. Penelitian yang dilakukan Morgan

(1987) menunjukkan bahwa kesungguhan dalam beragama menjadi variabel paling penting di antara variabel lain yang diteliti sebagai prediksi terhadap sikap peran gender. Lima dimensi sikap peran gender yang diteliti ialah peran di luar keluarga, stereotipe laki-laki perempuan, perubahan sosial, dan preferensi peran gender selain kesungguhan dalam beragama.

Sementara itu, studi yang dilakukan Read (2004) menggunakan data survei nasional terhadap 501 perempuan Arab Amerika menguji apakah perilaku keluarga dalam hal agama mempunyai pengaruh terhadap aktivitas tenaga kerja perempuan. Analisis mulai dengan mencermati apakah perbedaan aktivitas ekonomi disebabkan afilisasi agama dan religiusitas perempuan atau apakah perbedaan aktivitas ekonomi tersebut dipengaruhi perilaku keluarga pada tahapan-tahapan siklus kehidupam. Hasil menunjukkan bahwa religiusitas mempunyai hubungan negatif dengan angka partisipasi kerja perempuan, tetapi hanya ketika anak-anak ada di rumah. Di kalangan perempuan tanpa anak, religiusitas tidak mempunyai efek terhadap pekerjaan.

Dalam penelitian sebelumnya, Read (2003) ingin memastikan kebenaran sterotipe yang berkembang di masyarakat berkaitan dengan perempuan Arab Amerika yang sering digambarkan sebagai Islam tradisionalis dan relatif tertutup atau terisolasi di rumah dan tidak memiliki peran di ranah publik. Studi yang diakukan Read ini ingin menjawab pertanyaan dan membandingkan pengaruh kultural khusus terhadap kepercayaan-kepercayaan gender menggunakan data yang dikumpulkan dari sampel perempuan Arab Amerika. Hasil analisis menunjukkan bahwa perempuan Arab Amerika lebih beragam dan tidak tradisional sebagaimana stereotipe yang berlaku. Lebih dari setengah perempuan Arab Amerika memiliki kepercayaan-kepercayaan peran gender yang progresif. Lebih dari itu, analisis menemukan bahwa religiusitas dan etnisitas lebih penting dalam pembentukan sikap peran gender daripada afiliasinya sebagai Muslim atau Kristen.

Kedua studi yang dilakukan Read tersebut di atas menunjukkan bahwa agama yang dalam hal ini terutama tingkat religiusitasnya mempunyai pengaruh terhadap aktivitas ekonomi. Perempuan memiliki potensi untuk terlibat dalam kegiatan publik dan mampu mengatasi hambatan-hambatan kultural di sekitarnya. Perempuan menurut Yusuf (2013) merupakan bintang

baru dalam perkembangan ekonomi karena semakin banyak perempuan yang terjun ke dunia bisnis, baik dalam skala mikro, menengah, maupun besar. Studi yang dilakukannya berusaha menghubungkan bias gender dan subkultur, seperti asal daerah, etnisitas, dan praktik religius dalam konteks budaya nasional yang memengaruhi kewiraswastaan di negara-negara berkembang. Hasilnya mengindikasikan bahwa gender, etnisitas, dan agama memainkan peran penting dalam perkembangan kewiraswastaan dan wiraswastawan perempuan dalam hal ini memiliki tempat tersendiri. Dilandasi motivasi mempertahankan hidup dan kemandirian, wiraswastawan perempuan menciptakan banyak peluang kerja dan peningkatan pendapatan. Hal itu memerlukan kebijakan baru yang bertujuan menghilangkan diskriminasi gender akibat praktik budaya lokal yang selama ini menghambat peran perempuan.

BAB
IV

EKONOMI DAN AGAMA

Selama kurang lebih tiga dekade terakhir ini, terjadi perkembangan luar biasa dalam disiplin ekonomi. Para ekonom melakukan studi-studi yang "di luar" area tradisi keilmuannya, seperti pendidikan, fertilitas, diskriminasi, pemberian suara, perkawinan, kesehatan, kejahatan, dan perilaku kecanduan. Beberapa ekonom bahkan berusaha menerapkan alat analisis ekonomi terhadap fenomena agama. Peristiwa teror 11 September 2001 yang meluluhlantakkan menara kembar WTC yang merupakan simbol kedigdayaan kapitalisme dunia semakin mendorong para ahli untuk menaruh perhatiannya pada kompleksitas hubungan antarberbagai institusi social, seperti ekonomi, politik, dan agama. Fenomena-fenomena agama dunia seperti fundamentalisme menjadi sorotan para ahli baik teolog, sosiolog, psikolog, antropolog, ekonom, maupun ilmuwan politik. Rasionalitas dibalik tindakan terorisme atau martir untuk agama tertentu juga menjadi fokus perhatian berbagai studi mengenai agama.

Studi hubungan antara ekonomi dan agama memiliki akar pemikiran panjang bermula ketika Weber melontarkan tesisnya yang terkenal, yakni keterkaitan antara etika Protestan dan semangat kapitalisme. Tesis Weber ini

memperlakukan ekonomi sebagai variabel dependen sementara agama sebagai variabel *independent*. Dalam studi-studi yang berkembang akhir-akhir ini, hubungan antara keduanya bersifat timbal balik. Agama dapat menjadi variabel *independent* yang memengaruhi kinerja ekonomi suatu masyarakat atau negara. Sebaliknya, agama dapat menjadi variabel dependen yang dipengaruhi oleh aspek-aspek ekonomi, seperti perubahan-perubahan institusi politik dan pembangunan ekonomi suatu negara. Dalam hal agama dilihat sebagai variabel *independent*, isu utamanya ialah misalnya bagaimana religiusitas memengaruhi karakteristik individual, seperti etos kerja, kejujuran, dan sikap hidup hemat, yang selanjutnya memengaruhi kinerja ekonomi.

Sejak tulisan Weber yang terkenal mengenai efek etika Protestan terhadap perkembangan nasional, ilmuwan sosial kemudian menghubungkan Protestantisme dengan pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan. Faktanya, Protestantisme berkorelasi dengan tingkat pertumbuhan ekonomi dan pendapatan per kapita. Variabel yang mengontrol Protestantisme tidak mempunyai pengaruh signifikan terhadap perbedaan pertumbuhan ekonomi di antara negara-negara bekas koloni Prancis, Spanyol, dan Inggris baik di Asia maupun di Afrika. Temuan empiris lain mengenai hubungan agama dan pertumbuhan ekonomi ialah bahwa agama bersifat kondusif bagi pertumbuhan sepanjang ia terpisah dari ekonomi politik negara. Artinya, semua agama mempunyai efek negatif terhadap pembangunan. Sebaliknya, pemisahan agama dan negara yang terjadi di beberapa negara Protestan menjadi kekuatan utama yang menggerakkan pertumbuhan ekonomi. Dengan demikian, pemisahan antara institusi agama dan negara menjadi faktor dominan pertumbuhan ekonomi suatu negara (Grier, 1997).

Berbagai studi yang mengaitkan hubungan antara ekonomi dan agama pada umumnya berskala makro menggunakan data agregat suatu negara atau dengan kata lain menggunakan unit analisis negara. Data tersebut dikumpulkan melalui survei terstruktur menggunakan indikator-indikator yang sudah dibakukan. Studi yang dilakukan Guiso *et al.* (2003), misalnya bertujuan mengidentifikasi hubungan antara intensitas kepercayaan agama dan perilaku ekonomi dengan variabel kontrol negara. Indikator perilaku ekonomi yang digunakan, antara lain sikap terhadap koperasi, pemerintah, wanita karier,

aturan hukum, pola hidup sederhana (hemat), dan pasar ekonomi. Sikap-sikap tersebut dibedakan baik antaragama maupun antarnegara yang memiliki komposisi penduduk dengan dominasi agama tertentu. Hasil yang diperoleh menunjukkan bahwa kepercayaan agama berhubungan dengan sikap ekonomi yang "baik". Pengertian "baik" di sini didefinisikan sebagai kondisi yang memungkinkan bagi pertumbuhan ekonomi dan pendapatan per kapita. Jadi, orang yang religius cenderung lebih rasis dan kurang memberikan penghargaan terhadap perempuan karier. Efek ini berbeda antaragama. Secara keseluruhan disimpulkan bahwa agama Kristen memiliki hubungan yang lebih positif dengan karakteristik sikap kondusif bagi pertumbuhan ekonomi.

Studi yang dilakukan Guiso di atas memperlakukan agama sebagai variabel *independent* yang mempunyai pengaruh terhadap berbagai aspek kehidupan lain khususnya ekonomi. Meskipun secara kuantitatif terdapat hubungan signifikan antarkedua variabel, sebenarnya terdapat celah akademik terutama mengenai penjelasan bagaimana mekanisme yang terjadi di masyarakat sehingga hal itu dapat merasionalisasikan hubungan antara religiusitas dan sikap-sikap atau perilaku ekonomi seseorang.

Studi lain yang juga bersifat makro dan memperlakukan agama sebagai variabel *independent* ialah studi yang dilakukan McCleary & Barro (2003). Studi ini mengaitkan hubungan antara religiusitas dan indikator utama kunjungan ke gereja dan kepercayaan agama terhadap pertumbuhan ekonomi. Beberapa variabel yang diperhitungkan sebagai variabel kontrol, antara lain pengaturan "pasar" agama, komposisi penganut agama, dan pluralisme agama. Hasil menunjukkan bahwa pertumbuhan ekonomi mempunyai hubungan positif terhadap kepercayaan agama, khususnya kepercayaan surga-neraka, tetapi mempunyai hubungan negatif dengan kunjungan ke gereja. Pertumbuhan ekonomi tergantung pada kepercayaan yang dimiliki seseorang. Hasil ini sesuai dengan model, yakni kepercayaan agama memengaruhi karakteristik individu yang meningkatkan performa ekonomi.

Studi yang dilakukan McCleary & Barro (2006) berikutnya memperlakukan agama sebagai variabel dependen yang dipengaruhi oleh institusi ekonomi dan politik. Penelitian ini juga menggunakan unit analisis negara dengan mengumpulkan data survei pada level negara. Penelitian ini menemukan

bukti yang menunjukkan bahwa religiusitas berkaitan dengan pembangunan ekonomi, institusi pemerintah, dan komposisi penduduk berdasarkan agama di suatu negara. Kepercayaan agama terutama kepercayaan terhadap kehidupan akhirat memengaruhi tingkat partisipasi pelayanan agama baik formal maupun personal.

Studi serupa yang dilakukan Rehman & Askari (2010) terhadap 208 negara mengajukan pertanyaan apakah agama dalam hal ini Islam memengaruhi perilaku ekonomi, politik, dan sosial. Bagaimana kepercayaan Islam dapat memengaruhi perilaku-perilaku tersebut? Menurut para peneliti ini, penjelasannya ada pada ayat-ayat Al-Quran dan Hadist yang menjadi pedoman hidup bagi umat Muslim. Untuk membuktikan hubungan antara kepercayaan dan perilaku ekonomi, para peneliti ini mengukur indeks "Islamisitas" (*Islamicity*) baik pada negara Islam mupun non-Islam. Indeks Islamisitas mengukur prinsip-prinsip Islam yang dianut umat muslim di 208 negara menggunakan empat subindikator, yakni yang berkaitan dengan ekonomi, hukum dan pemerintahan, kemanusiaan dan hak-hak politik, dan hubungan internasional.

Hasil studi ini menunjukkan bahwa negara Islam tidak selalu Islamis, paling tidak dari sisi ekonomi. Harapannya bahwa negara yang paling maju ekonominya menempati indeks Islamitas yang lebih tinggi. Kenyataannya menunjukkan bahwa meskipun total penduduk dari 56 negara-negara Islam sekitar 1,5 miliar (sekitar 22% penduduk dunia) hanya menghasilkan 6% GDP dunia dan 9% dari total ekspor dunia. Rata-rata pendapatan per kapita penduduk negara-negara Islam ialah 3.600 US$, sedangkan pendapatan per kapita negara-negara maju sekitar 5.600 US$ pada 2006. Selanjutnya, ilustrasi yang menggambarkan keterbelakangan ekonomi dunia Islam ialah bahwa GDP negara-negara Islam sebesar 3,2 triliun US$ atau 23% dari GDP AS sebesar 13,9 triliun US$ pada 2007. Data tersebut mengisyaratkan problem klasik di negara-negara berkembang, seperti institusi dan kebijakan ekonomi yang inefisien, korupsi, dan beberapa penyakit tradisional lain khas negara-negara berkembang. Kenyataan tersebut menunjukkan lemahnya pemerintah, bukan agama, termasuk perkembangan ekonomi negara-negara Timur Tengah yang mendapat berkah minyak. Sehubungan dengan itu, maka menjadi penting memperkuat 12 prinsip ekonomi Islami untuk meningkatkan *good governance*,

perkembangan ekonomi, dan kebijakan sosial. Selama ini negara-negara yang mendeklarasikan dirinya sebagai negara Islam tidak mengadopsi kebijakan ekonomi dan finansial yang sesuai dengan ajaran Islam.

Studi-studi di atas menunjukkan bagaimana institusi agama memengaruhi aspek kehidupan ekonomi. Dengan demikian, peran agama dirasakan menjadi kian penting dalam mendorong terciptanya masyarakat sejahtera. Menurut Heinemann & Schneider (2012), di kalangan ilmuwan, semakin disadari bahwa agama menjadi dimensi kultural yang berdampak ekonomi dalam berbagai aspek. Studi yang dilakukannya memfokuskan pada dampak agama terhadap *the shadow economy*. Dimensi-dimensi "pasar" agama dalam hal ini diperhitungkan. Dimensi-dimensi itu merujuk pada keseluruhan derajat religiusitas, dampak khusus perbedaan agama, kompetisi antaragama, dan hubungan antara agama dan negara. Ringkasnya, ukuran-ukuran religiusitas umum atau indikator kompetisi agama tidak mempunyai dampak yang terukur. Meskipun demikian, perbedaan nyata tampak terjadi antaragama. Negara-negara yang dominan Islam penduduknya atau agama-agama Timur berhubungan dengan rendahnya derajat *the shadow economy* dibandingkan dengan negara-negara berpenduduk dominan Kristen. Demikian pula hubungan antara negara dengan urusan agama. Negara yang terdapat hubungan yang dekat antara agama dan negara secara tipikal menunjukkan *the shadow economy* yang lebih rendah. Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa agama menggunakan pengaruh normatifnya untuk melindungi kepentingan negara jika terdapat hubungan yang saling menguntungkan.

Persoalan mengenai apakah agama dapat menghambat atau mendorong perkembangan ekonomi dan perubahan institusional menjadi penting saat ini karena munculnya gerakan-gerakan Islamis dan ketidakpuasan atas kondisi perekonomian di berbagai negara Islam. Dalam hal ini, terdapat tesis Bernard Lewis tentang keterkaitan antara agama dan politik yang melihat sistem politik negara-negara Islam memunculkan kesulitan khusus bagi pertumbuhan ekonomi di negara-negara tersebut. Kenyataannya tesis tersebut terdapat kelemahan. Pertama, tesis Lewis menyembunyikan fakta kritis bahwa, bahkan ketika fungsi-fungsi politik dan agama muncul bersamaan, agama lebih merupakan "pembantu" (*handmaiden*) daripada panglima politik. Kedua,

pengaruh agama meningkat ketika negara jatuh ke dalam krisis. Ketiga, karena kerangka referensi Islam menghasilkan aturan-aturan politik dengan pilihan-pilihan yang murah ketika terjadi persaingan, tidak banyak memerlukan reformasi kelembagaan negara. Keempat, gerakan Islamis, baik yang lahir dari situasi internal maupun dari lingkungan internasional, sering kali dituduh oleh penguasa sebagai perilaku yang tidak Islami (Platteau, 2009).

Studi yang dilakukan Alon & Chase (2005) juga mengaitkan hubungan antara agama dan ekonomi. Hanya saja agama dalam hal ini diperlakukan sebagai variabel dependen dan ekonomi sebagai variabel *independent*. Penelitian yang menggunakan unit analisis negara ini menganalisis keterkaitan kebebasan ekonomi dengan variabel-variabel lain baik ekonomik maupun variabel sosial seperti agama. Penelitian ini berkesimpulan bahwa negara yang memilliki kebebasan ekonomi yang lebih besar menunjukkan pendapatan per kapita penduduknya yang juga lebih tinggi. Dampak kebebasan ekonomi pada tingkat individual tampaknya berimbas pada kebebasan agama, politik, dan aspek sosial lain. Dapat diperkirakan bahwa koefisien akan menurun seiring dengan munculnya variabel kebebasan baru. Selanjutnya, kesimpulan kedua ialah bahwa kebebasan ekonomi masih menjadi variabel yang paling berpengaruh terhadap kesejahteraan ekonomi. Ekonomi sebagai variabel *independent* dalam hal ini merupakan yang paling baik dalam menjelaskan variabel ekonomi lain sebagai variabel dependen.

Selain studi hubungan antara ekonomi dan agama yang bersifat makroskopik, juga terdapat studi hubungan yang bersifat mikrokospik. Studi-studi yang bersifat mikroskopik pada umumnya bertujuan menginterpretasikan perilaku agama dari perspektif ekonomi, dengan menerapkan teori ekonomi mikro dan pola penjelasan perilaku agama individual, kelompok, dan budaya. Selain itu, dapat berupa studi tentang efek agama terhadap perilaku ekonomi individual. Studi yang dilakukan Audretsch *et al*. (2007), misalnya ingin mengetahui bagaimana dampak agama terhadap pembuatan keputusan individual, dalam hal ini ialah pembuatan keputusan seseorang menjadi usahawan. Berdasarkan pada data yang dikumpulkan dari sekitar 90.000 pekerja di India, dihasilkan kesimpulan bahwa agama membentuk keputusan *entrepreneurial*. Secara khusus, beberapa agama seperti Islam dan Kristen sangat kondusif bagi kewirausahaan,

sedangkan yang lain seperti Hindu menghalangi hal itu. Sistem kasta yang berlaku di India juga mempunyai pengaruh terhadap kesejahteraan seseorang dengan menjadi usahawan. Jadi, bukti empiris mendukung bahwa baik agama maupun tradisi sistem kasta memengaruhi kewirausahaan. Dengan demikian, menegaskan hubungan antara agama dan perilaku ekonomi.

Studi lain juga menemukan hubungan antara agama dan kewirausahaan. Agama tertentu memiliki ajaran-ajaran yang memungkinkan tumbuhnya kewirausahaan dibandingkan agama lain. Studi yang dilakukan Naughton & Cornwall (2009) menyimpulkan bahwa agama Kristiani khususnya Katolik, sebagai contoh, mengembangkan tradisi sosial yang menghubungkan kembali karya usahawan dengan visi spiritual perusahaan. Budaya Kristiani merupakan yang terbaik dan hal itu menghasilkan tatanan ekonomi yang memanusiakan usahawan yang selanjutnya menghasilkan perusahaan tepercaya dan berkontribusi bagi kebaikan bersama. Menurut kedua peneliti ini, pertumbuhan ekonomi dan kemajuan teknologi dan "peradaban" perlu diimbangi terbangunnya moral dan modal spiritual masyarakat.

Kecenderungan saat ini menunjukkan bahwa masyarakat menguasai pasar, mengenal inovasi-inovasi teknis, membangun perusahaan, dan mengakumulasi kekayaan, tetapi mereka gagal mengemban tugas paling penting dalam kebudayaan—menjaga tradisi moral yang berisi karakter-karakter pribadi anak-anak yang berkontribusi bagi terbangunnya moral dan modal spiritual masyarakat. Usahawan tidak hanya memiliki kekuasaan yang penuh dalam hal ekonomi, tetapi juga berperan dalam budaya karena mereka menciptakan tren dan mode dan mengakibatkan perubahan besar dalam masyarakat.

Persoalan bahwa kemajuan ekonomi pada satu sisi yang tidak diringi perkembangan moralitas telah disadari para ahli sejak lama. Seorang ekonom, Richard Layard (sebagaimana dikutip Graham, 2009) mengajukan sebuah hipotesis yang ia sebut sebagai "hipotesis kebahagiaan" (*happiness*). Menurutnya, perkembangan kesejahteraan di Barat pada satu sisi tidak diimbangi dengan kebahagiaan dan kualitas hidup yang lebih baik. Dalam memperhitungkan faktor utama yang memengaruhi kebahagiaan dan kehidupan yang lebih baik, Layard berpendapat bahwa nilai-nilai agama dan partisipasi dalam kegiatan agama merupakan faktor penting yang menentukan derajat kebahagiaan.

Loy (1997) menyimpulkan bahwa pasar tidak hanya sistem ekonomi, tetapi juga terdapat dimensi agama di dalamnya karena ternyata sistem ekonomi sekuler tidak pernah memuaskan kebutuhan manusia. Ekonomi sebagai disiplin "ilmu sosial" juga lebih baik dipahami sebagai sebuah teologi daripada murni ilmu pengetahuan. Ini menyiratkan bahwa setiap solusi terhadap problem yang diciptakan harus memiliki dimensi agama. Hal ini bukan berarti pengalihan dari sekuler ke nilai-nilai sakral, melainkan kebutuhan untuk menganalisis bagaimana obsesi sekuler tidak pernah dapat memenuhi kebutuhan spiritual manusia. Secara sadar atau tidak, menghindar dari pemahaman religius tentang dunia menyebabkan manusia mengejar tujuan keduniawian dengan semangat agama yang lebih besar karena sebelumnya hal itu tidak pernah dipernuhi. Solusi terhadap kerusakan lingkungan dan masyarakat harus dimulai dengan orientasi spiritual yang benar termasuk di dalamnya perjuangan melawan kesesatan agama.

A. TESIS WEBER "ETIKA PROTESTAN DAN SEMANGAT KAPITALISME"

Tesis Weber mengenai etika Protestan dan semangat kapitalisme dapat dikatakan merupakan karya monumental dan paling fenomenal mengenai interdependensi antara institusi agama dan ekonomi. Tesis Weber ini masih menjadi perdebatan hangat di kalangan ilmuwan sosial hingga saat ini. Karya Weber ini masih kontroversial dan telah melahirkan banyak studi untuk membuktikan kebenaran tesis tersebut. Tesis Weber itu sendiri muncul sebagai bentuk kritik terhadap pandangan Marx yang menganggap bahwa budaya hanya merupakan ekspresi dari tatanan ekonomi yang berlaku di masyarakat. Weber sebaliknya melihat budaya (termasuk di sini ialah agama) merupakan variabel *independent* yang memengaruhi ekonomi. Perdebatan terus berlanjut antara pihak yang mengesampingkan isu budaya sebagai suatu variabel yang berpengaruh terhadap ekonomi dan politik dan pihak yang memandang bahwa penjelasan kultural merupakan penjelasan yang semakin penting dalam mencabar berbagai fenomena ekonomi di masyarakat.

Inti tesis Weber ialah bahwa kapitalisme yang berkembang di dunia Barat disebabkan oleh etika Protestan yang di dalamnya terdapat asketisme "dalam

dunia" (*inner-worldly asceticism*). Karakteristik etika tersebut ialah kerja keras, jujur, profesional, hemat, dan penuh perhitungan. Hasilnya, surplus ekonomi yang diinvestasikan kembali ke dalam usaha-usaha ekonomi produktif sehingga menimbulkan efek ekonomi ganda. Dalam jangka panjang, proses demikian mengakibatkan pertumbuhan ekonomi yang pesat.

Agama Protestan, terutama beberapa sekte di dalamnya seperti Calvinisme, Puritanisme, Metodhisme, dan beberapa sekte baptis lain, memiliki ciri etika yang sama yang melihat bahwa takdir manusia baik di dunia maupun di akhirat sangat ditentukan oleh sikap dan perilakunya di dunia. Tidak seorang manusia pun yang dapat mengetahui apakah dirinya menjadi insan "terpilih" Tuhan atau tidak. Aktivitas keduniaan merupakan cara paling efektif untuk menghilangkan keraguan tersebut. Kerja manusia apa pun profesinya merupakan "*calling*" (*beruf*) atau panggilan suci sehingga hal itu menimbulkan dampak kerja yang sungguh-sungguh tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan hidup, tetapi juga terdapat misi suci agar dirinya menjadi pilihan Tuhan.

Kerja yang berdasarkan *calling* merupakan ekspresi utama aktivitas moral karena melalui kerja itu individu memenuhi kewajibannya yang berasal dari posisinya di dunia. Hal ini sangat berbeda dengan doktrin Katolik, yang diwarnai oleh kecenderungan untuk menarik diri dari dunia. Menurut Basten & Betz (2011), motif asketisme dalam dunia (*inner-worldly ascetism*) merupakan ciri utama sekte Calvinisme. Doktrin takdir Calvinisme mengajarkan bahwa hanya sedikit umat manusia yang terpilih Tuhan. Oleh karena itu, untuk mendapatkannya seseorang harus bekerja secara sungguh-sungguh.

Etika Protestan memiliki karakteristik yang berbeda yang tidak dapat ditemukan pada agama Katolik. Etika Protestan merupakan rasionalisme ekonomi dari aktivitas keduniaan yang dilakukan seseorang. Aktivitas keduniaan mendapat kedudukan yang tinggi dalam agama Protestan karena aktivitas tersebut bernilai ibadah. Setiap aktivitas keduniaan yang ditujukan untuk memperoleh "perkenan" Tuhan memiliki nilai positif dan hal itu merupakan aktivitas moral paling utama. Kerja dengan demikian bukan tujuan akhir manusia, melainkan merupakan alat untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, lebih hakiki, yakni menjadi insan "pilihan" Tuhan. Dalam pandangan Weber, etika Protestan ini sangat berbeda dengan etika Katolik yang cenderung

memisahkan diri dari dunia. Ajaran agama Katolik menyatakan bahwa aktivitas keduniaan merupakan bentuk materialisme yang harus dihindari. Etika seperti ini menjadi penghambat bagi pertumbuhan ekonomi suatu masyarakat atau negara.

Tesis Weber dihasilkan dari studinya yang luas dan mendalam tidak hanya pada masyarakat Barat, tetapi juga masyarakat di beberapa negara di Asia. Weber meneliti agama-agama besar dunia, seperti Konfusianisme, Hindu, Buddha, Islam, dan Yahudi. Studinya terhadap berbagai agama besar dunia tersebut ditujukan untuk memastikan apakah dalam agama-agama tersebut terdapat etika yang menyerupai etika Protestan, kemudian dikaitkan dengan perkembangan ekonomi pada setiap negara. Setiap agama, menurut Weber terdapat di dalamnya etika ekonomi, tetapi masalahnya apakah etika tersebut diekspresikan dalam kehidupan nyata atau tidak, itulah pokok persoalan yang menyebabkan tingkat perkembangan ekonomi berbeda antarmasyarakat. Etika ekonomi pada agama-agama Asia pada umumnya sekadar "hiasan dinding" yang jauh dari praksis kehidupan sehari-hari. Jadi, persoalannya bukannya ada atau tidak etika ekonominya, melainkan bagaimana etika tersebut diimplementasikan menjadi aktivitas nyata kehidupan sehari-hari.

Agama dalam perjalanan sejarahnya menjadi sumber nilai yang kaya. Weber mengidentifikasi Protestan, khususnya Calvinis sebagai akar kapitalisme. Dengan kata lain, apa yang menginisiasi perkembangan ekonomi ialah revolusi agama, satu di antaranya ialah relevansi sikap hidup orang yang menang (kaya) dan kalah (miskin). Weber memberi label khususnya orang kaya yang menjadi preferensi orang miskin dalam Katolik Roma sebagai "*publican*", sedangkan orang kaya dan sukses dalam agama Protestan sebagai "*pharisaic*". Ketika agama *publican* dominan, perkembangan ekonomi menjadi sulit karena si miskin merasa memiliki pembenaran dengan kondisi kemiskinan yang dialaminya dan si kaya merasa tidak nyaman karena mereka melihat dirinya sendiri sebagai orang yang berdosa. Sebaliknya, si kaya dalam agama *pharisaic* merayakan kesuksesannya menjadi orang kaya dan menganggap hal itu sebagai karunia Tuhan dan si miskin melihat kondisinya sebagai cobaan atau hukuman dari Tuhan. Baik si kaya maupun si miskin memiliki insentif kuat untuk memperbaiki kondisi kehidupannya melalui akumulasi dan investasi ekonomi. Dalam konteks

tipologi ini, agama *publican* mempromosikan nilai-nilai yang resisten terhadap perkembangan ekonomi, sedangkan agama *pharisaic* mempromosikan nilai-nilai yang mendorong pertumbuhan ekonomi (Grondona, 2000: 47).

Weber menunjukkan bagaimana sejarah seseorang, semangat kapitalisme, dan kenyataannya sangat mendominasi dalam kehidupan sosial. Buktinya sederhana, tetapi sangat berpengaruh. Etika Protestan memaksa individu untuk membuktikan pilihannya secara rasional dan secara metodologis penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. Bukti itu sendiri ialah asketis. Meskipun demikian, bukan karena bekerja tanpa henti, melainkan karena kinerja seseorang yang secara eksplisit menghindari larangan agama dari pekerjaan yang dilakukannya.

Nilai agama termanifestasikan dalam pekerjaan sekuler yang sistematik, konstan, dan kontinu. Weber mencatatnya sebagai "tahapan asketik yang paling tinggi dan pada saat yang sama merupakan bukti yang paling nyata dari keaslian dan regenerasi kepercayaan". Individu terlarang dari aktivitas-aktivitas yang dinilai sia-sia, tidak produktif, tamak, atau perilaku lain yang mengindikasikan kebejatan moral. Dalam pandangan Weber, asketisme menghasilkan kekayaan ekonomi privat dan merupakan kebalikan dari ketamakan yang murni instinktif dan ketidakadilan. Hal yang lebih penting, jika larangan untuk mengonsumsi dikombinasikan dengan kebebasan untuk mencari keuntungan, secara nyata akan menghasilkan pembentukan modal (*the creation of capital*) melalui paksaan untuk menabung. Untuk alasan ini, Weber yakin bahwa filsafat hidup puritan cenderung menguntungkan kelas menengah dengan perilaku hidup yang secara ekonomi rasional, di mana tempat lahir "manusia ekonomi" modern (Lough, 2006: 45).

B. TEORI PILIHAN RASIONAL DALAM AGAMA

Teori pilihan rasional dalam agama pada dasarnya merupakan teori yang ditujukan untuk memahami agama melalui model penjelasan ekonomi. Aplikasi model penjelasan ekonomi yang diterapkan terutama prinsip ekonomi, yakni bagaimana manusia dimotivasi untuk memaksimalkan keuntungan dan meminimalkan kerugian. Pendekatan pilihan rasional dalam kehidupan sosial bersumber langsung dari teori ekonomi neoklasik. Pendekatan tersebut melihat

fenomena pasar yang lebih luas. Sebagai contoh, sistem perkawinan dapat pula dilihat sebagai sebuah "pasar pasangan". Dalam hal ini, seseorang yang memiliki karakteristik diri yang istimewa akan memiliki nilai yang tinggi dalam pasar perkawinan tersebut. Demikian pula sistem status dapat dilihat sebagai pasar bagi seseorang untuk memperoleh nilai pribadi yang tinggi. Status yang tinggi seseorang akan menggambarkan keistimewaan posisi seseorang dalam stratifikasi sosial.

Teori ini berusaha melihat fenomena agama dalam kaitannya dengan ekonomi secara objektif. Unit analisisnya pada umumnya ialah makro (negara) dan data yang dikumpulkan umumnya ialah data kuantitatif. Fokus perhatiannya ialah penjelasan dampak agregat pada level makro seperti munculnya norma-norma, pola-pola segregasi, atau berbagai bentuk tindakan kolektif. Untuk menjelaskan berbagai dampak tersebut, sosiolog pilihan rasional memfokuskan pada tindakan dan interaksi-interaksi yang berkaitan dengan hal itu. Beberapa variabel yang menjadi fokus perhatian para teoretisi pilihan rasional, antara lain komitmen dan partisipasi agama yang merupakan faktor nyata yang dilihatnya sebagai indikator religiusitas seseorang. Dalam perspektif teori pilihan rasional, derajat religiusitas, misalnya, diukur dari kehadiran atau keterlibatan dalam aktivitas gereja, kepercayaan terhadap surga dan neraka, dan kepercayaan terhadap kehidupan akhir setelah kematian.

Penurunan derajat religiusitas di beberapa negara menjadi fenomena umum seiring dengan perkembangan teknologi dan kemajuan ekonomi. Menurut Paul (2005), survei dalam skala besar menunjukkan penurunan drastis tingkat religiusitas di negara-negara demokrasi yang mengarah ke sekulerisasi. Di kalangan ilmuwan diyakini adanya hubungan negatif antara demokrasi dan tingkat religiusitas. Perbandingan data antarnegara dapat menjadi eksperimen untuk menguji apakah perbedaan tingkat religiusitas yang diindikasikan dengan kuatnya kepercayaan dan peribadatan memengaruhi tingkat kesehatan sosial. Hasil penelitian ini menunjukkan korelasi positif antara tingkat sekuleritas masyarakat dengan tingkat disfungsi sosial masyarakat.

Beberapa faktor dilihat sebagai variabel yang memengaruhi derajat religiusitas, misalnya pluralisme agama di suatu masyarakat, tingkat persaingan denominasi, dan peran atau kedekatan hubungan antara negara dan agama.

Perspektif teori pilihan rasional melihat bahwa setiap agama atau bahkan setiap denominasi dalam suatu agama tertentu berada dalam kondisi persaingan untuk memperebutkan sebanyak mungkin jemaah. Layaknya dalam persaingan pasar dalam pengertian ekonomi, agama berusaha menampilkan performa terbaik agar dapat lebih menarik bagi jemaahnya dan calon jemaahnya. Suatu masyarakat atau suatu negara yang memiliki tingkat pluralitas agama yang lebih tinggi diasumsikan memiliki tingkat persaingan yang semakin kompetitif. Hal itu semakin meningkatkan religiusitas jemaahnya. Dalam masyarakat plural tersebut, seorang individu berada dalam posisi yang bebas untuk memilih agama atau denominasi agama dan pilihan tersebut diasumsikan merupakan pilihan yang rasional karena merupakan yang optimal memberikan "keuntungan" bagi dirinya.

Stark dan Banbridge sebagaimana dikutip Hechter & Kanazawa (1997) mengajukan beberapa proposisi mengenai ekonomi agama. Menurutnya, ekonomi agama yang lebih pluralistik mengakibatkan mobilitas agama yang lebih tinggi. Dalam kondisi seperti itu terdapat beberapa agama yang saling berkompetisi dan mereka masing-masing cenderung menjadi spesialis dan melayani kepentingan bagi segmen konsumen agama khusus. Kecenderungan ini pada gilirannya meningkatkan jumlah pemeluk (konsumen) agama yang secara aktif terlibat dalam ekonomi agama. Proposisi ini kemudian dikonfirmasi dengan sejumlah bukti penelitian empiris. Studi yang dilakukan Iannaccone (1994) menjelaskan faktor-faktor yang menentukan kesuksesan suatu sekte atau organisasi agama menggunakan indikator jumlah dan kualitas jemaahnya. Gereja yang *rigid* menyebabkan organisasi menjadi kuat dan menarik karena dapat mengurangi pembonceng gratis (*free rider*). Terdapat seleksi alam sehingga dapat menyaring jemaah yang betul-betul berkomitmen dan mengeluarkan jemaah yang setengah hati. Menurutnya, teori pilihan rasional selain dapat membuat prediksi mengenai perbedaan tingkat toleransi antarkelompok, dapat membedakan antara permintaan yang efektif dan *counterproductive* dan memperlihatkan pentingnya upaya penyesuaian sebagai jawaban atas perubahan sosial.

Agama dilihat sebagaimana aspek sosial lain, tidak ada status ontologis khusus sehingga tidak memerlukan alat analitis yang khusus pula. Individu

diasumsikan dalam hal ini bertindak rasional, memiliki preferensi yang relatif stabil, dan memilih agamanya dalam sebuah "pasar" agama. Kelompok keagamaan dapat dipandang sebagai "*religious firms*", yang bekerja di sisi *supply* atau menawarkan "produk" agama semenarik mungkin. Sebagaimana komoditas lain, hukum ekonomi tentang penawaran dan permintaan juga berlaku untuk agama. Dalam hal ini, "usahawan" yang paling efisienlah yang akan memenangkan pasar. Iannacone (1990) menggambarkan fenomena agama dalam kerangka teori pilihan rasional sebagai berikut.

> "Konsumen" agama "membeli" gereja sebagaimana mereka membeli mobil, menghitung biaya dan keuntungan, dan mencari hasil yang terbaik dari investasi spiritual yang dilakukannya. "Produsen" agama seperti kependetaan berjuang untuk menyediakan suatu "komoditas" semenarik mungkin melebihi kompetitornya. Agama dipromosikan dan dipasarkan; diproduksi dan dikonsumsi; dibutuhkan dan disediakan.

Dengan demikian, agama diidentikkan dengan "komoditas" lain layaknya komoditas ekonomi yang "dijual" dalam sebuah pasar bebas yang terdapat di dalamnya unsur persaingan antarinstitusi agama. Pengaturan negara atas agama dipandang sebagai biaya transaksional yang akan memengaruhi tingkat persaingan antaragama. Negara yang tidak banyak mengatur agama menyebabkan tingkat persaingan bebas murni. Hal itu memudahkan bagi agama baru, misalnya untuk memulai dakwah agamanya. Dalam persaingan yang bebas tersebut, setiap agama terdorong untuk bekerja keras. Para teoretisi pilihan rasional berusaha menunjukkan dengan data sensus dan sumber lain bahwa di berbagai belahan dunia baik itu Amerika maupun Eropa, terdapat fenomena pasar agama. Sebagai contoh, konflik agama di Irlandia antara Katolik dan Protestan dan di Polandia antara Katolik dan Nazi Jerman.

Teori pilihan rasional dalam agama kenyataannya merupakan teori yang lebih banyak dipengaruhi oleh teori-teori ekonomi. Beberapa ekonom berusaha mengaplikasikan teori-teori ekonomi untuk menjelaskan berbagai fenomena sosial terutama dalam hal ini ialah agama. Dalam teori pilihan rasional digunakan beberapa asumsi yang sama ketika menjelaskan persoalan ekonomi,

misalnya aktor diasumsikan bertindak secara rasional dalam pengertian yang luas. Berbeda dengan teori-teori sosiologi yang lain, yang lebih bersifat *backward looking* (mengasumsikan aktor yang dipengaruhi oleh faktor-faktor penyebab yang beroperasi pada masa lalu), teori pilihan rasional bersifat *forward looking* dengan mengasumsikan aktor sebagai individu yang bersifat *independent* dalam membuat keputusan secara sadar. Keputusan yang diambil didasarkan atas pertimbangan biaya (*cost*) dan keuntungan (*benefit*) sejumlah alternatif pilihan yang tersedia.

Perilaku agama dilihat sama halnya dengan bentuk-bentuk perilaku sosial lainnya. Dengan demikian, penjelasan terhadap perilaku agama juga sama dengan perilaku yang lain. Teori pilihan rasional berusaha menjawab persoalan seperti apakah aktivitas keagamaan yang dilakukan seseorang itu rasional? Atau mengapa seseorang itu berpindah agama/aliran/sekte? Fenomena pindah agama saat ini menjadi isu global karena beberapa agama mengalami penurunan jumlah pemeluknya, sedangkan terdapat beberapa agama (seperti Islam) mengalami peningkatan dalam jumlah pemeluknya di seluruh dunia. Dalam menjawab persoalan-persoalan tersebut, teoretisi pilihan rasional menggunakan asumsi-asumsi yang baku, misalnya bahwa seorang individu merupakan aktor yang bertindak rasional dan cenderung memilih tindakan yang memberikan keuntungan yang paling maksimal. Preferensi yang digunakan untuk menilai biaya dan keuntungan cenderung tidak berbeda antarorang dan antarwaktu.

Jawaban atas persoalan rasionalitas pilihan agama yang dilakukan seseorang, teoretisi pilihan rasional mengajukan proposisi *compensators* (pemberi ganjaran). Proposisi ini menyatakan bahwa pilihan agama harus menjadi aktivitas rasional karena adanya kompensator. Manusia memerlukan agama karena menginginkan kehidupan yang lebih baik di dunia maupun di akhirat. Keinginan tersebut diyakini dapat dipenuhi karena ada *compensator,* yakni Tuhan yang akan memberikan ganjaran atas aktivitas peribadatan yang dilakukan manusia. Permintaan manusia terhadap produk agama (*religious goods*) potensial sepanjang waktu dan di mana pun, tetapi penawaran terhadap produk agama tersebut bervariasi. Variasi tersebut menjelaskan perbedaan tingkat vitalitas religiusitas antarmasyarakat, selanjutnya memengaruhi vitalitas religiusitasnya.

Sebagaimana teori ekonomi lain pada umumnya, teori pilihan rasional juga menghasilkan prediksi-prediksi dari kerangka teori yang diterapkannya. Iannaccone (1997), misalnya, berpendapat bahwa orang yang hidup di masyarakat saat nilai waktu relatif lebih tinggi akan cenderung memilih pekerjaan yang memberikan kontribusi ekonomi (finansial) daripada kehadirannya di gereja. Model ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa baru yang lebih sosiologis. Sebagai contoh, jika kita berpikir pengetahuan keagamaan seseorang dipandang sebagai bentuk "*human capital*", orang yang beralih ke sekte/aliran agama lain cenderung menggunakan alasan sama yang masuk akal sebagai usaha mengamankan nilai-nilai investasi keagamaan sebelumnya. Teori selanjutnya mengajukan penjelasan baru terhadap perilaku tersebut. Satu hal yang dapat dicatat di sini ialah bahwa aktivitas keagamaan sering kali bersifat kolektif karena produksi kolektif akan mengurangi risiko sehubungan dengan aktivitas keagamaan, keuntungan supernatural tidak dapat secara penuh diakses secara indivual. Dalam pandangan yang lebih spekulatif dapat dinyatakan bahwa "diversifikasi portofolio" akan mengurangi risiko yang dapat dialami dalam komoditas agama, mengarahkan konsumen untuk mempatronkan diri ke organisasi keagamaan ganda yang menyediakan komoditas privat. Dengan demikian, tipe analisis pilihan rasional menyandarkan diri terutama pada asumsi-asumsi formal yang berasal dari teori ekonomi.

Iannaccone memperkenalkan konsep "modal religius" yang terinspirasi dari teori ekonomi tentang modal manusia, tetapi diperluas dengan menekankan hubungan dan jaringan sosial daripada kapasitas individual murni. Istilah "modal religius" memiliki konotasi kumpulan keterampilan, sensitivitas, dan hubungan-hubungan yang menghasilkan keuntungan-keuntungan bagi seseorang (nyata atau diterima) dari aktivitas agama yang dilakukannya. Sebagaimana istilah modal pada umumnya, modal religius juga memiliki beberapa ciri. Pertama ialah bahwa pengalaman masa lalu memengaruhi aktivitas religius sekarang. Kedua, pengalaman yang paling religius ialah pengalaman dalam "konteks spesifik" yang relevan hanya untuk suatu konteks atau tradisi religius khusus. Hal ini berarti bahwa modal juga membentuk pola afiliasi agama. Ciri lain modal ialah kecenderungannya untuk berkurang nilainya.

Model penjelasan modal religius menghasilkan banyak prediksi, antara lain mengenai mobilitas denominasi, perkawinan antaragama, pemanfaatan waktu luang, pengaruh sosialisasi agama, dampak perkawinan campuran, dan profil religiusitas berdasarkan umur. Sebagai contoh, orang yang mengumpulkan modal religius dari waktu ke waktu, akan meningkatkan partisipasi religiusitasnya. Perpindahan agama seperti halnya pilihan karier dan pindah kerja lebih banyak dilakukan oleh anak muda. Perpindahan agama paling sering terjadi pada denominasi yang mirip dengan tujuan memelihara investasi religius sebelumnya. Pola yang sama terjadi pada perkawinan antaragama. Lebih dari itu, sebagai perbandingan, perkawinan seagama meningkatkan partisipasi religius, tingkat perceraian yang rendah, fertilitas yang lebih tinggi, dan beberapa dampak lain seperti perkawinan yang lebih harmonis (Iannaccone, 2006: 26).

Studi yang dilakukan McCullough *et al.* (2005) menemukan beberapa variabel yang memengaruhi partisipasi religius, antara lain gender, sosialisasi agama, jumlah anak, dan status perkawinan. Studi ini menggunakan sampel orang dewasa (27–80 tahun) yang pada masa mudanya dikenal sebagai anak yang memiliki kemampuan intelektualitas baik. Terdapat tiga tipe perkembangan religiusitas: (1) 40% responden mengalami peningkatan religiusitas sampai pertengahan umur, kemudian merosot pada masa tuanya; (2) 41% responden memiliki religiusitas yang rendah pada masa mudanya dan semakin turun pada masa tuanya; (3) 19% responden yang memiliki religiusitas tinggi masa muda dan meningkat pada masa tuanya.

Eksponen lain teoretisi pilihan rasional dalam agama selain Iannaccone, sosiolog Amerika Rodney Stark dan Roger Finke. Kedua ahli ini menggunakan beberapa asumsi yang diajukan Iannaccone dengan memperluas inklinasi individu. Finke dan Stark (1988) merumuskan proposisi bahwa "dalam keterbatasan informasi dan pemahaman serta pilihan yang tersedia, orang diarahkan oleh preferensi dan seleranya dengan berusaha membuat pilihan yang rasional". Kenyataan bahwa ganjaran selalu terbatas, tidak secara langsung tersedia untuk semua, "orang akan cenderung memformulasi dan menerima penjelasan bahwa dirinya akan memperoleh ganjaran dalam jangka panjang atau dalam konteks yang tidak dapat diverifikasi". Penjelasan agama dalam hal ini mendeskripsikan cara memperoleh ganjaran atau berkah dapat diperoleh

dalam kehidupan akhirat. Orang memerlukan agama karena agama merupakan penjelasan yang paling masuk akal mengenai ganjaran yang akan diterima atas permohonan yang diajukan. Agama, terdiri atas penjelasan umum mengenai eksistensi, termasuk konsep pertukaran dengan Tuhan. Suatu bentuk pertukaran manusia "yang mencari" atau mengejar ganjaran.

Stark dan Finke (2000) melakukan studi dengan menganalisis perbedaan kunjungan ke gereja antara daerah perdesaan dan perkotaan di AS pada 1906. Mereka melakukan itu dengan berusaha menggunakan asumsi lama bahwa perkotaan merupakan "sarang setan" dan kesalehan hidup akan lebih mudah dicapai di daerah pedesaan. Menggunakan konsep ekonomi religius, Stark dan Finke berpendapat bahwa pluralisme agama berakibat meningkatnya partisipasi keagamaan. Data sensus AS pada 1910 yang dikumpulkan menyimpulkan bahwa partisipasi agama secara aktual meningkat seiring kedekatannya dengan daerah perkotaan. Mereka menyatakan bahwa ketika orang memilih untuk datang ke gereja yang berbeda, gereja berusaha lebih keras untuk menarik lebih banyak jemaat karena pada komunitas perdesaan mungkin hanya terdapat satu atau dua gereja. Dengan demikian, tidak ada usaha gereja untuk menarik jemaat, keanggotaan diasumsikan.

Dalam karyanya yang terakhir, Stark berbeda jauh dari posisinya semula. Ia mendefinisikan agama sebagai perjanjian dengan kekuatan supernatural yang menunjuk pada kekuatan yang berada di luar entitas dirinya dan alam semesta, yang dapat menangguhkan, mengubah hukum-hukum alam, dan dalam mengejar ganjaran, orang akan memanfaatkan dan memanipulasi "supernatural". Meskipun demikian, pendapatnya ini bukanlah merupakan konsesi terhadap irasionalitas. Manusia "tidak memiliki sumber daya untuk supernatural sekalipun alternatif yang lebih murah dan efisien diketahui atau tersedia". Pertukaran manusia dalam pasar (termasuk pasar agama) diorientasikan untuk memaksimalkan utilitas dan ganjaran dan meminimalkan biaya. Dalam hal ini berbagai selera untuk komoditas tersebut diartikulasikan. Meskipun kebutuhan untuk supernatural relatif konstan, terdapat perbedaan antara pasar monopoli dan kompetisi bebas. Monopoli menyebabkan kemalasan beribadah, sedangkan kompetisi menimbulkan gairah kehidupan beragama (Flere, 2012).

Teori pilihan rasional dalam agama diaplikasikan dalam area studi yang luas. Studi yang dilakukan Treisman (2000), misalnya, mempertanyakan mengapa korupsi atau penyalahgunaan urusan publik demi kepentingan pribadi berbeda antarnegara? Teori yang ada selama ini mengaitkan hal tersebut dengan beberapa variabel, seperti tradisi budaya dan historis, tingkat pembangunan ekonomi, institusi politik, dan kebijakan pemerintah. Studi ini menggunakan data survei risiko bisnis dekade 1980–1990-an dan menghasilkan beberapa indeks "korupsi yang dirasakan". Salah satu temuannya ialah bahwa negara-negara dengan tradisi Protestan memiliki sejarah hukum Britania, ekonominya maju, dan yang lebih banyak impor ternyata lebih rendah tingkat korupsinya. Negara federal cenderung lebih korup. Sementara itu, derajat demokrasi negara ternyata tidak memiliki hubungan signifikan. Artinya, negara yang memiliki sejarah panjang demokrasi, tidak selalu berarti rendah korupsinya.

Fenomena-fenomena lain yang menjadi fokus kajian para pendukung teori pilihan rasional, misalnya perbedaan keberhasilan antardenominasi (gereja) dalam merekrut anggota jemaah baru, munculnya kelompok-kelompok keagamaan baru di berbagai tempat, kesuksesan agama-agama tertentu seperti Kristen dan Islam pada masa awal perkembangannya, dan merebaknya sekularisasi di Eropa. Pendek kata, sosiologi agama saat ini sedang mengalami perubahan paradigma, dengan kecenderungan pengunaan teori pilihan rasional untuk menjelaskan perilaku beragama baik tingkat individu maupun kelompok. Menurut Becker (1976), teori pilihan rasional menjelaskan banyak hal mengenai aktivitas keagamaan berbasis pada sejumlah asumsi dan proposisi-proposisi kuat. Kombinasi asumsi maksimalkan perilaku dan keseimbangan pasar dan preferensi stabil digunakan secara tegas dan konsisten.

Meskipun memiliki banyak keunggulan, teori pilihan rasional terutama dalam agama banyak mendapatkan kritik dan tanggapan. Kritik yang sering ditujukan terhadap teori pilihan rasional ialah asumsinya mengenai aktor yang cenderung memaksimalkan utilitas. Para pengkritik berusaha menunjukkan bukti-bukti mengenai peran berbagai variabel psikologis dalam kompleksitas pengambilan keputusan individu. Kritik lain juga ditujukan terhadap prediksi-prediksi yang dibuat. Prediksi-prediksi tersebut jarang memperhitungkan perilaku orang atau kelompok tertentu. Dapat dikatakan teoretisi pilihan

rasional secara tipikal tidak melakukan diagnosis terhadap situasi, menilai preferensi aktor, dan menghasilkan kalkulasi untuk menunjukkan bagaimana, sebagai aktor rasional, seseorang terikat untuk membuat pilihan "optimal". Sesungguhnya, prediksi-prediksi mereka sering lebih merupakan sekadar prediksi. Teori pilihan rasional juga sering dikritik karena pada dasarnya seseorang tidak memiliki akses langsung terhadap informasi rangking preferensi aktual seseorang sebelum keputusan diambil. Bahkan, jika informasi semacam itu ada, penjelasannya yang ditawarkan tidak masuk akal. Asumsi-asumsi yang dikritik, antara lain bahwa agama sebagai komoditas riil, kalkulasi *njlimet* dalam pilihan agama, dan bahwa partisipasi agama merupakan "suatu problem pilihan konsumen". Para mahasiswa yang melakukan studi agama dengan ruang lingkup yang lebih sempit juga menolak bahwa keputusan pencarian agama merupakan "masalah pilihan konsumen". Hal ini karena kenyataannya banyak orang yang setia dengan agamanya merupakan bentuk ungkapan isi hati bukan dalam rangka mencari-cari keuntungan dan bahwa hubungannya dengan Tuhan membuatnya sulit untuk berpikir bahwa keimanan mereka sekadar komoditas. Sesuatu yang suci pada dasarnya sangat berbeda dengan yang profan (Heckathorn, 2001).

Beberapa kelemahan teori pilihan rasional dikemukan oleh Hodgson (2012). Menurutnya, makna teori pilihan rasional bagi ilmu-ilmu sosial telah lama diperdebatkan. Perdebatan tersebut terutama dalam hal kemampuannya membedakan antara individu yang memaksimalkan ganjaran dan individu yang memaksimalkan utilitas. Utilitas tidak dapat diamati sehingga, misalnya perilaku tidak konsisten juga tidak mungkin dipertahankan jika tanpa kualifikasi. Versi teori pilihan rasional maksimalisasi utilitas memiliki ciri penjelasan yang terlalu umum sehingga cocok untuk setiap kasus. Kelemahan lain teori ini ialah kegagalan dalam memfokuskan pada ciri khusus sistem ekonomi baik secara historis maupun geografis. Sebaliknya, teori itu hanya terbatas pada lokasi tertentu dan rentang waktu yang juga terbatas. Sudah saatnya mempertimbangkan faktor sosial psikologis sebagai penentu perilaku manusia.

C. AGAMA DAN STRATIFIKASI SOSIAL

Stratifikasi sosial merupakan tema utama dalam sosiologi. Stratifikasi sosial dalam berbagai studi sosiologi diperlakukan sebagai variabel *independent* yang memengaruhi banyak aspek kehidupan sosial. Stratifikasi sosial menunjuk pada sistem pelapisan masyarakat yang di dalamnya terdapat stratum atau kelas sosial yang tersusun secara hierarkis. Sekalipun telah banyak mendapatkan perhatian dari para sosiolog, masih terdapat ambiguitas berkaitan dengan berbagai konsep yang berkaitan dengan stratifikasi sosial. Menurut Connell (1977, 33) sebagimana dikutip Walter & Saggers (2007), kelas sosial dan posisi sosioekonomi atau status sering kali digunakan secara bergantian, bahkan sering kali salah arti. Posisi sosioekonomi sering kali didefinisikan menggunakan ukuran pendidikan, pekerjaan, dan pendapatan. Studi empiris berdasarkan pada kategori-kategori itu merupakan bentuk dasar analisis sosioekonomi, sebagaimana mereka menunjukkan kesenjangan struktural yang ada di masyarakat. Kelas sosial, pada satu sisi tidak sesederhana pendapatan, pekerjaan, atau pendidikan, tetapi lebih dari itu merupakan konsep yang lebih luas yang meliputi pemahaman-pemahaman baik yang objektif, posisi material, maupun subjektif, termasuk berkaitan dengan perbedaan akses terhadap kekuasaan.

Perhatian yang luas terhadap tema stratifikasi sosial tecermin dalam beragamnya ukuran yang digunakan. Menurut Bergman & Joye (2005), hingga saat ini paling tidak terdapat enam parameter untuk mengukur stratifikasi sosial dalam literatur sosiologi, yakni *the Cambridge Social Interaction and Stratification Scale* (CAMSIS), *Swiss Socio-Professional Categories* (CSP-CH), *John H. Goldthorpe's*, *the International Standard Classification of Occupations* (ISCO-88), *Donald J. Treiman's Prestige Scale*, dan *Erik Olin Wright's Class Structure*. Berdasarkan pada bukti empiris, pendekatan paling kontemporer terhadap stratifikasi dan mobilitas dalam masyarakat kompleks menekankan pada pekerjaan profesional sebagai kriteria penentu posisi kelas. Pembedaan antarindividu merupakan penjelasan mengenai bagaimana pekerjaan-pekerjaan tersebut berhubungan dengan stratifikasi. Pekerjaan memiliki fungsi menstratifikasi: (1) hubungan-hubungan sosial ekonomi di mana individu saling berbagi berdasar pekerjaannya; (2) kepentingan kelas berdasarkan pada

perbedaan hubungan-hubungan pekerjaan untuk otoritas dan modal; (3) sumber-sumber berupa keterampilan dan pengetahuan yang berkaitan dengan pekerjaan dan dapat ditransformasikan ke dalam perolehan kekuasaan; (4) perbedaan status sosial atau *prestige* yang direpresentasikan ke dalam simbol-simbol nilai pekerjaan dan berhubungan dengan berbagai keuntungan dan kekuasaan sebagai konsekuensinya.

Studi-studi sosiologis yang relevan dengan stratifikasi sosial menunjukkan bahwa variabel kelas sosial merupakan variabel penting dalam membentuk perilaku seseorang termasuk religiusitas. Studi yang dilakukan di Israel oleh Katz-Gero *et al.* (2009), misalnya, menunjukkan bahwa kelas lebih berpengaruh daripada status sebagai variabel determinan partisipasi kultural. Dalam penelitian ini digunakan distingsi Weberian, yakni pembedaan antara kelas dan status. Ukuran kelas berdasarkan pada pengelompokan pekerjaan sementara status diukur dari rangking pekerjaan berdasarkan pada jarak sosial. Temuan lain dalam studi ini menunjukkan bahwa etnisitas dan religiusitas merupakan faktor penting dalam pembentukan pola partisipasi kultural. Studi yang dilakukan Dagkas & Stathi (2007) juga mengindikasikan hal yang sama bahwa kelas sosial, lingkungan rumah, dan status sosial ekonomi siswa memengaruhi aktivitas fisik baik di dalam maupun luar sekolah. Tingkat pertisipasi murid yang berasal dari latar belakang sosioekonomi rendah lebih terbatas daripada dari latar belakang sosioekonomi yang lebih tinggi. Lebih dari itu, modal "kultural", "fisik", dan "ekonomik" remaja menjadi faktor dominan yang menentukan keterlibatan aktivitas fisik.

Studi yang dilakukan Hayes & McAllister (1995) menunjukkan bagaimana kemampuan elite politik dalam mengontrol strategi lingkungan tempat mereka berada menggunakan simbol-simbol dan retorika dari peristiwa yang telah terjadi lebih dari 75 tahun yang lalu. Studi tersebut dilakukan di Irlandia Utara dan Selatan yang ternyata terdapat pembagian kelas utama baik dari sisi kepercayaan politik maupun *partisanship*. Sementara itu, studi yang dilakukan Bernal (2005) mengenai pilihan sekolah anak di Zaragoza (Spanyol) menyimpulkan bahwa kelas menengah dan atas cenderung menyekolahkan anaknya di sekolah privat, sedangkan etnik minoritas, kelompok-kelompok yang secara ekonomi kurang beruntung, dan kaum imigran cederung

menyekolahkan anaknya di sekolah publik. Harapan orangtua, pengalaman dan ideologi memainkan peran dalam pembenatukan pasar tenaga kerja. Keluarga kelas menengah dan atas mempunyai kesempatan yang lebih untuk memilih sekolah sehingga mempunyai sumber yang lebih besar pula untuk memperoleh status kultural.

Hunter *et al.* (2012) yang meneliti perspektif ibu mengenai peran dalam negoisasi dan pengembangan antargenerasional berdasarkan ras, kelas, dan perbedaan agama dan manajemennya mengenai pertemanan anak-anak, menemukan bahwa ras, kelas, dan agama merupakan variabel kritis yang memengaruhi persepsi ibu mengenai perbedaan sosial dan bagaimana mengelola hubungan pertemanan anaknya. Studi yang dilakukan Iceland & Wilkes (2006) mengenai pola permukiman di Amerika Serikat menemukan bahwa kelas sosial (status sosial ekonomi) memengaruhi segregasi residensial antara ras dan kelompok etnik. Kelompok masyarakat yang berasal dari kalangan SES rasial dan etnik tinggi secara signifikan kurang tersegregasi daripada kelompok SES rendah.

Studi-studi di atas menunjukkan bagaimana variabel kelas sosial memiliki hubungan dengan berbagai aspek kehidupan manusia. Selanjutnya, muncul pula pertanyaan apakah kelas sosial tersebut memiliki efek yang sama antara masyarakat yang relatif sederhana dan masyarakat maju. Dalam hal ini, Kalmijn & Kraaykamp (2007) yang melakukan analisis komparasi terhadap 22 negara di Eropa dan menyimpulkan bahwa tidak ada bukti yang menyakinkan untuk mengatakan bahwa terdapat perbedaan efek kelas antarmasyarakat (negara). Efek kelas tidak melemah ketika negara menjadi lebih modern, sedangkan efek pendidikan semakin meningkat ketika negara semakin maju.

Dalam hal kaitan antara stratifikasi sosial dan agama muncul pertanyaan mendasar yang menjadi topik banyak studi. Pertanyaan tersebut ialah apakah ketimpangan ekonomi yang terjadi di suatu masyarakat (baca negara) mempunyai dampak terhadap tingkat religiusitas masyarakat. Tesis awal Marx menyatakan bahwa agama merupakan candu masyarakat. Tesis tersebut dibangun berdasarkan pengamatannya pada masyarakat kapitalis. Jika meminjam kerangka analisis Marx, dapat pula dibangun proposisi bahwa pada masyarakat kapitalis (yang memiliki tingkat ketimpangan sosial ekonomi

tinggi) tingkat religiusitas masyarakatnya rendah. Dalam situasi ketimpangan yang tinggi, terdapat apatisme dan deprivasi sosial yang berujung pada frustrasi sosial di kalangan masyarakat bawah. Hal itu menyebabkan rendahnya aktivitas keagamaannya. Hanya masyarakat kelas atas yang tertarik terlibat dalam aktivitas keagamaan.

Dalam kaitannya dengan agama, tema stratifikasi sosial dapat dilacak terutama dari pemikiran Marx yang melihat agama sebagai instrumen bagi kelas penguasa (kaum borjuis) untuk melegitimasi tindakannya dalam mengembangkan kapitalisme. Dalam perspektif pemikiran Marx, agama kemudian "meracuni" rasionalitas masyarakat sehingga tidak terdorong untuk melakukan gerakan sosial. Perdebatan mengenai fungsi agama bagi gerakan sosial ini terus berlanjut dan menarik perhatian teoretisi lain, seperti Antonio Gramsci. Pertanyaan yang ingin dijawab seputar persoalan ini ialah apakah agama menjadi faktor krusial yang melemahkan atau justru sebaliknya meningkatkan pemberontakan masyarakat bawah. Gramsci sebagaimana dikutip Billings (1990) menekankan tiga prasyarat bagi terbangunnya gerakan sosial, yakni sumber daya kepemimpinan, otonomi organisasi bagi gerakan-gerakan oposisional, dan struktur penalaran yang menjadi penjelasan bagi tindakan kolektif.

Perdebatan mengenai fungsi agama berkaitan dengan konflik dan integrasi telah dimulai sejak lama. Durkheim dan para pengikut aliran struktural fungsional berpandangan bahwa agama memiliki fungsi positif bagi pemeliharaan tatanan sosial. Pandangan ini diperkuat, misalnya dengan bukti-bukti bahwa gereja sektarian pun masih memiliki fungsi mengintegrasikan masyarakat. Sementara itu, Marx dan para eksponen teori konflik berpandangan sebaliknya. Di antara kedua paradigma pemikiran tersebut, terdapat pemikiran yang menyatakan bahwa agama memiliki peran keduanya baik sebagai kontributor bagi integrasi masyarakat maupun dapat pula menjadi faktor yang mendorong terjadinya konflik sosial. Selain itu, terdapat pandangan yang menyatakan bahwa agama bersifat netral, artinya tidak mendorong terjadinya integrasi masyarakat dan konflik sosial. Genovesse (sebagaimana dikutip Billings, 1990) yang melakukan studi agama di kalangan budak Afro Amerika menyatakan bahwa terdapat "kesalahan mekanistik" untuk mengasumsikan agama memiliki efek langsung

terhadap aktivisme gerakan sosial. Agama kenyataannya tidak mendorong para budak melakukan pemberontakan, juga tidak mendorong mereka menjadi "jinak". Fungsi agama sebenarnya yang relatif otonom dalam kehidupan sosial, yakni bertindak sebagai variabel mediasi antara penindasan dan pertentangan dengan kepatuhan.

Kesimpulan studi Genovesse tersebut berbeda dengan temuan Du Bois yang melakukan studi di gereja-gereja negro di Amerika. Du Bois yang merupakan sosiolog agama pertama di Amerika menganalisis kehidupan keagamaan masyarakat negro pascaperbudakan. Du Bois (dalam Zuckerman, 2002) mengobservasi bagaimana pembagian kelas pada masyarakat negro itu sendiri berperan terhadap afiliasi agamanya, juga hubungan antara struktur organisasi agama dan fungsi sosialnya seperti organisasi-organisasi para dermawan, upaya-upaya misionaris, asuransi sosial, dan rumah bagi manula. Ia menyimpulkan bahwa sejauh ini fungsi organisasi gereja yang paling utama ialah politik. Agama tidak hanya memberikan jawaban atas persoalan atau misteri eksistensi "kosmik", tetapi juga memberikan layanan terhadap persoalan hidup sehari-hari masyarakat negro yang menghadapi pengucilan dan penindasan. Secara implisit, ia menyatakan bahwa religiusitas seseorang tidak dapat dijelaskan sebagai jawaban terhadap persoalan kosmik atau kompensasi psikologis, tetapi sebagai jalan bagi "pengungsian" masyarakat atau upaya melepaskan diri dari ikatan sosial.

Posisi Du Bois ini dalam perkembangan literatur sosiologi agama diikuti oleh banyak ahli yang pada dasarnya menyatakan bahwa keagamaan seseorang merupakan produk pemahaman kognitif yang kemudian diarahkan untuk mencapai tujuan lain. Dalam kasus masyarakat negro di Amerika tersebut jelaslah bahwa agama merupakan "kendaraan" bagi masyarakat untuk mengatasi problem hidup keseharian. Pandangan ini berbeda dengan perspektif pemikiran yang menyatakan bahwa agama sebenarnya hanya merupakan proses adaptasi masyarakat untuk memperluas kerja sama dan koordinasi manusia. Dalam perdebatan ini menurut Sosis (2009), posisi dominan dalam area perdebatan merupakan perspektif pemikiran yang menyatakan bahwa kepercayaan agama dan perilaku beragama merupakan hasil dari proses-proses kognitif dan tindakan yang diarahkan untuk tujuan lain. Hanya sekelompok kecil ahli

mempertahankan bahwa agama merupakan adaptasi untuk memperluas kerja sama dan koordinasi manusia.

Topik lain yang berkaitan dengan hubungan antara agama dan stratifikasi sosial ialah persoalan mengenai apakah terdapat perbedaan religiusitas antarkelas sosial di masyarakat. Menurut Stark (2003), faktanya dari sejumlah studi menemukan bahwa masyarakat awam hanya berhubungan dengan kepercayaan agama, sementara kelas menengah dan atas mendominasi partisipasi agama. Intensitas keagamaan seperti asketisme ditemukan pada sejumlah kelompok kelas menengah dan atas di Amerika seperti kelompok sayap kiri juga sekelompok aktivis gerakan radikal, anggota *British Fabian Society* yang terlibat dalam spiritualisme. Meskipun kenyataannya kelas atas dan kaum selebriti mirip aristokrat, proses pencarian realisasi diri masih berlangsung salah satunya ialah asketisme yang menunjukkan tingkat religiusitas yang tinggi.

Sementara itu, Argyle (2006: 58) menyatakan bahwa perbedaan dalam hal kepercayaan dan perilaku keagamaan terjadi bahkan dalam satu kelompok masyarakat yang memiliki karakteristik lingkungan sosial yang sama baik dari sisi umur, jenis kelamin, maupun kelas sosial. Perbedaan tersebut berhubungan dengan beberapa variabel personalitas. Sikap dan perilaku baik politis maupun rasial, misalnya, menunjukkan tingkat konsistensi korelasi yang tinggi dengan kepercayaan dan perilaku.

Dalam antropologi, kebanyakan ahli berpandangan bahwa status sosial ekonomi tidak berkaitan dengan keagamaan seseorang. Redfield, misalnya, berpendapat bahwa dalam masyarakat homogen, tingkat religiusitas yang tidak berbeda di antara warganya. Dalam masyarakat ini, upacara-upacara keagamaan merupakan aspek penting integrasi masyarakat. Pada upacara-upacara keagamaan, seluruh anggota masyarakat terlibat dalam kegiatan tersebut. Meskipun demikian, menurut Goldkin (1965), kesimpulan seperti itu masih problematik karena sejumlah analisis menunjukkan bahwa masyarakat homogen terdapat stratifikasi sosial. Fenomena yang terjadi lebih menunjukkan derajat heterogenitas struktural yang berasal dari sistem stratifikasi sosial yang merupakan basis karakteristik tipe komunitas.

Konfigurasi stratifikasi sosial yang berkembang pada masyarakat pluralistik relatif lebih kompleks jika dibandingkan pada masyarakat yang homogen.

Faktor agama dalam hal ini saling berkelindan dengan faktor-faktor lain, seperti ekonomi, politik, dan budaya dalam membentuk stratifikasi sosial. Pengelolaan masyarakat seperti ini juga memerlukan kebijakan yang spesifik. Dalam masyarakat seperti ini, setiap kepercayaan agama memiliki pengaruh dan membentuk pengetahuan "baru" yang menjadi dasar kepercayaan bersama. Studi yang dilakukan Benedict (1962) menemukan bahwa kepercayaan-kepercayaan setiap agama membentuk, misalnya kesalehan, pola makan, dan bahkan ritual bersama. Sistem kepercayaan baru masyarakat Mauritius menekankan pentingnya memperlakukan keseluruhan masyarakat sebagai sistem sosial tunggal. Kriteria, seperti asal etnik, bahasa, dan agama hanya merupakan determinan kelompok nyata dalam konteks politik, khususnya dalam konteks struktur politik masyarakat keseluruhan. Pembedaan tersebut lebih bersifat simbolis dan bukan merupakan pemisahan secara kultural dan status politik. Jika Gereja Katolik Roma dan Anglikan menerima subsidi dari pemerintah Mauritius, orang India juga memerlukan subsidi yang sama bagi agama Hindu dan Islam. Jika bahasa Inggris dan Prancis diajarkan di sekolah, orang India juga menginginkan bahasa Urdu, Tamil, dan Hindi diajarkan di sekolah.

Tema studi relasi antara agama dan stratifikasi sosial pada umumnya membahas tentang bagaimana pola stratifikasi sosial yang berkembang pada komunitas agama tertentu atau pada masyarakat pluralistik yang di dalamnya terdapat berbagai agama dan kelompok sosial lainnya. Tema itu hampir tidak menyentuh persoalan mengenai apakah konteks ajaran agama tertentu memengaruhi pola pelapisan masyarakat. Kenyataannya, agama tertentu meskipun menekankan persamaan di antara pemeluknya dan mengesampingkan konsep stratifikasi sosial, terjadi distingsi sosial berdasarkan kriteria-kriteria tertentu yang dinilai berarti bagi masyarakat setempat. Sementara itu, studi-studi lainnya memfokuskan pada hubungan sebaliknya, yakni apakah stratifikasi sosial yang berlaku di masyarakat memengaruhi kehidupan agama. Dengan demikian, dalam hal ini, agama dipandang sebagai variabel dependen. Studi-studi lain yang berkaitan dengan relasi antara agama dan stratifikasi sosial ialah apakah agama tertentu memiliki peran terhadap munculnya gerakan-gerakan sosial, misalnya yang bertujuan merombak struktur sosial yang ada.

Sejumlah peneliti melihat bahwa agama bersifat netral dalam kaitanya dengan pembentukan stratifikasi sosial masyarakat setempat. Namun demikian, sebagian yang lain melihat sebaliknya karena ajaran agama tertentu membawa dampak terciptanya kelas sosial di masyarakat. Agama Hindu di India, misalnya sangat erat kaitannya dengan sistem pelapisan sosial kasta yang menjadi distingsi utama masyarakat. Menjadi persoalan menarik, misalnya mengapa sistem kasta tidak berlaku di Bali yang juga masyarakatnya dominan beragama Hindu. Sementara itu, Islam yang di dalam ajarannya tidak mengenal sistem stratifikasi sosial, tetapi dalam kenyataannya tetap saja terjadi pelapisan sosial. Studi yang dilakukan Hossain (2013) membuktikan hal itu, paling tidak yang terjadi di Bengala Barat (*West Bengal*), India. Menurutnya, sekalipun Islam tidak mengenal konsep stratifikasi sosial di kalangan pemeluknya dan prinsipnya menekankan persamaan dan persaudaraan umat sedunia, secara empiris studi tentang sistem strafikasi sosial sangat penting. Hal itu dibedakan menjadi beberapa kelompok atau subkelompok berdasarkan etnik, budaya, dan sosial serta tatanan sosial lain. Segmentasi dalam masyarakat Muslim dan sistem stratifikasi sosialnya di sini merupakan perkembangan situasional yang tidak konsisten dengan norma-norma egalitarian dalam sistem sosial Islam.

Selanjutnya, menurut Hossain (2013) beberapa studi empiris sebelumnya menyatakan bahwa konsepsi masyarakat Muslim dibagi dalam dua kategori besar, yakni *ashraf* (keturunan orang kaya) dan *ajlaf* (keturunan orang awam). Pembagian kelompok sosial tersebut memiliki kemiripan dengan sistem kasta di kalangan masyarakat Hindu. Analogi sistem kasta terjadi karena sejak kecil, individu sudah dikelompokkan berdasarkan keturunan, perkawinan endogami, dan pandangan hidup yang jelas menempati posisi sesuai dengan tradisi telah dipraktikkan sejak lama dan biasanya menggabungkan dengan tata aturan lain dalam struktur masyarakat yang hierarkis. Sementara itu, masyarakat yang memiliki berbagai macam analogi kasta gabungan bertindak dengan cara-cara yang berbeda dan memiliki norma, idealisme, kebiasaan, etika, moral, dan nilai-nilai khusus. Stratifikasi sosial di kalangan Muslim di beberapa tempat atau masyarakat memiliki karakteristik gabungan.

Tabel 5
Hierarki Sosial Masyarakat Muslim di Bengala Barat

Rangking atau Stratum	Status dalam Masy Lokal	Kelompok Sosial	Ciri Pekerjaan Tradisional	Posisi dalam Hierarki Sosial	Sekte Agama	
					Hanafi	Sunni
Tinggi	*Borojat/ Miya/Mina* (aristokrat)	*Sayyad*	Tuan tanah, imam	Tertinggi	"	"
		Mir	Tuan tanah, imam	Secara imperatif tertinggi	"	"
		Shah Fakir	Pemimpin doa	Tinggi	"	"
		Sharif Shaik	Tuan tanah, usahawan	Tinggi	"	"
		Sharif Pathan	Ahli hukum, pedekar, tentara, tuan tanah	Tinggi	"	"
Lebih rendah (Menengah)	*Nichujat/ Garoshi*	*Shaik* awam	Petani, pekerja	Menengah	"	"
		Pathan awam	Petani, pekerja	Menengah	"	"
		Bakho	Petani sayur, penjual sayur	Rendah	"	"
		Julaha	Penenun	Rendah	"	"
		Dhunia	Pengupas kapas	Rendah	"	"
		Osta/ Hajam	Tukang sunat	Rendah	"	"

Terendah	*Chhotojat/ Katua*	*Dhai*	Pemulung	Terendah	"	"
		Fakir	Pengemis (Profesional)	Terendah	"	"

Sumber: Hossain, 2013.

Kesimpulan bahwa terdapat pembedaan sosial berdasarkan keturunan pada masyarakat muslim dikemukakan oleh Anjum (2011). Penelitian yang dilakukan di kawasan Asia Selatan menunjukkan bahwa sekalipun Islam memiliki prinsip egalitarian, tetap terdapat diskriminasi rasial dan etnik di kalangan Muslim di Asia Selatan, yang terutama membagi dua kelompok sosial, yakni *ashraf* (keturunan ningrat) dan *ajlaf* (keturunan rakyat biasa). Dalam pandangan sufi, pembedaan ini tidak menjadi masalah. Sufi pramodern India, sebagaimana dalam Islam menekankan kesamaan antarmanusia. Hal ini diajarkan khususnya melalui komposisi puisi.

Beberapa sufi, termasuk yang tergolong *saiyyids* atau yang dihormati di masyarakat, bahkan mengutuk segala bentuk diskriminasi. Kalangan sufi kemudian berusaha mengonstruksi tatanan sosial alternatif melalui etos yang berbeda. Beberapa pekerjaan yang sebelumnya biasanya dilakukan orang yang berasal dari kasta rendahan diberi julukan baru, seperti *shayk* atau *khwaja*, yang merupakan julukan yang mencerminkan prestise sosial dan kekuatan politik. Kalangan sufi dan agamawan juga berusaha mengonstruksikan identitas kaum sufi sendiri, sebagai sesuatu yang diperoleh (*achieved*), bukan didapatkan karena keturunan yang diakui secara mutlak dalam konteks masyarakat India.

Kedua studi tersebut menunjukkan bahwa konfigurasi stratifikasi sosial yang berlaku di masyarakat lebih disebabkan faktor sosio budaya seperti ideologi yang berkembang di masyarakat. Faktor agama khususnya dalam hal ini Islam tidak memiliki peran dalam pembentukan stratifikasi sosial. Pembedaan sosial pada komunitas Muslim cenderung bersifat horizontal (diferensiasi sosial) daripada vertikal seperti strata. Studi yang dilakukan Sujatmiko (2011) pada masyarakat Indonesia menyatakan bahwa pengelompokan dalam masyarakat Islam (dalam konteks Indonesia) lebih bersifat horizontal, yakni antara *in group* dan *out group* berbasis agama (Islam) daripada posisi sosial. Islam kurang

menekankan pada aspek vertikal seperti hanya strata, meskipun kelompok marginal kenyataannya mendapatkan perhatian lebih. Transformasi sosial dan kultural yang terjadi di Indonesia dicirikan dengan kompetisi ideologis antara nasionalis sekuler, komunis, dan Islam sejak abad ke-20. Setiap ideologi melengkapi dirinya dengan organisasi-organisasi sosial termasuk partai politik dan memiliki pandangan yang khas mengenai pengelompokan sosial di masyarakat. Sebagai contoh, kelompok nasionalis lebih bersifat inklusif dan sering kali mengembangkan pandangan yang berseberangan dengan kelompok Islam. Selain itu, terdapat pandangan tokoh utama, Sukarno, yang membagi masyarakat menjadi dua kelompok: tidak miskin dan miskin (*marhaen*). Dalam hal ini, tidak ada strategi sistematik untuk melakukan transformasi sosial karena pemikiran Sukarno yang percaya bahwa musuh sesungguhnya ialah neo-kolonialisme dan neo-imperialisme. Sementara itu, kelompok Islam memiliki ciri transnasional, memerhatikan nasib Muslim di negara-negara lain yang sama-sama terjajah.

Jelaslah bahwa meskipun Islam tidak membeda-bedakan orang berdasarkan status sosialnya, dalam kenyataannya pada masyarakat Muslim, pembedaan sosial baik yang bersifat horizontal maupun vertikal tetap terjadi. Studi yang dilakukan Yeld (1960) menemukan bahwa pembedaan sosial tersebut berkaitan erat dengan pekerjaan yang menjadi mata pencaharian seseorang. Struktur okupasi masyarakat Muslim di Nigeria terbagi dalam dua kelompok besar, yakni pertanian *off farm* dan status yang lebih tinggi seperti pedagang dan pegawai kantor. Temuan menarik dari studi ini ialah bahwa status sosial dan pekerjaan perempuan pada umumnya mengikuti status sosial dan pekerjaan suaminya. Perempuan yang menikah dengan suami yang berstatus terendah akan bekerja sebagai pedagang kecil (ikan, *snack*, dan sebagainya), sedangkan perempuan yang menikah dengan suami yang berstatus lebih tinggi ia akan bekerja sebagai pembuat makanan kecil, tetapi tidak menjajakan barang dagangannya sendiri di pasar. Pekerjaan-pekerjaan lain dari kelompok perempuan ini ialah pembuat kerajinan khusus, seperti tembikar, dekorasi, dan tenun. Istri yang bekerja sebagai pegawai kantor atau pedagang kaya bebas dari tugas mengumpulkan air dan kayu bakar sebagai implikasinya, normal juga kawin dengan suami yang memiliki status tinggi.

Berdasarkan uraian mengenai keterkaitan antara stratifikasi sosial dan agama dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Pertama, sekalipun beberapa agama dalam ajarannya bersifat egaliter, artinya kedudukan manusia pada dasarnya sama, dalam praktiknya di masyarakat, stratifikasi sosial tetap terjadi. Stratifikasi sosial yang terbentuk pada umumnya berdasarkan pada keturunan (*ascribed status*). Kedua, secara teoretis dan empiris, tidak ada penjelasan dan bukti yang meyakinkan dan konsisten untuk menyatakan apakah nilai-nilai agama mendorong, menghambat, atau netral dalam kaitannya dengan gerakan sosial dalam kerangka perubahan struktur sosial. Ketiga, distingsi sosial yang terjadi pada beberapa komunitas agama lebih bersifat horizontal bukan vertikal.

BAB

V

POLITIK DAN AGAMA

Politik sebagaimana institusi sosial yang lain mempunyai keterkaitan dengan agama. Berbagai fenomena yang terjadi di berbagai belahan dunia menunjukkan keterkaitan tersebut. Kajian mengenai hubungan antara politik dan agama mempunyai spektrum area yang cukup luas. Banyak negara yang menggunakan institusi agama untuk kepentingan-kepentingan politiknya. Pada skala mikro, banyak politisi (calon politisi) yang menggunakan agama untuk meraih sumber daya politik seperti yang terjadi dalam peristiwa pemilihan umum di Indonesia. Munculnya gerakan-gerakan sosial berbasis agama merupakan fenomena lain yang menunjukkan keterkaitan agama dengan politik. Gerakan-gerakan sosial tersebut diinspirasi oleh kepercayaan agama yang selanjutnya melahirkan organisasi-organisasi voluntir yang memiliki kepentingan politik. Jadi, gerakan-gerakan sosial seperti ini penuh dengan muatan politik.

Seorang postmodernis Islam, Akbar S. Ahmed (1992: 59–60), mengidentifikasi beberapa contoh gerakan-gerakan sosial yang diinspirasi nilai-nilai agama. Isu mengenai moralitas seksual secara agama, misalnya, mendasari organisasi gerakan sosial yang bekerja pada isu moral. Isu legalisasi perceraian

telah menginspirasi gerakan sosial berbasis agama di berbagai negara yang didominasi agama Katolik (Spanyol, Italia, dan Irlandia). Legalisasi kontrasepsi juga memunculkan gerakan sosial yang menentang kontrasepsi sekalipun gerakan ini menghalangi kebijakan sosial berkaitan dengan penyebaran AIDS di Afrika. Moralitas seksual menjadi fokus perhatian semua tradisi agama besar. Setiap agama menekankan perilaku seksual umatnya menurut ketentuan agamanya. Setiap agama mengarahkan penganutnya untuk menikah dan memperoleh anak dan kebanyakan melarang perceraian, masturbasi, kontrasepsi, pembunuhan anak, dan aborsi. Meskipun demikian, terdapat variasi di antara tradisi agama dalam melarang hubungan seks di luar perkawinan dan homoseksualitas.

Nilai dan institusi agama mendorong gerakan penghapusan perbudakan di AS dan Inggris karena perbudakan bertentangan dengan nilai-nilai agama (Kristen). Hak asasi manusia dan hak politik individu dalam Kristen bersifat suci dan ini bertentangan dengan rezim diktator otoritarian. Gerakan yang sama terjadi di semua agama dan fondasi ideologis secara agama menginspirasi revolusi politik. Sayangnya, kebanyakan studi gerakan revolusioner kemudian mengesampingkan basis kepercayaan dan institusi agamanya. Bahkan, studi tentang revolusi Islam Iran tidak banyak menginformasikan mengenai mitos protes kelas sosial dan transformasi pemikiran Islam *Shiite* yang mampu memobilisasi politik. Dalam Kristen, gerakan abolisionis juga mendorong gerakan dalam kerangka pemenuhan kebutuhan dasar manusia. Jika Tuhan menjamin hak untuk hidup, manusia dikatakan gagal jika mereka mengonstruksikan sistem sosial yang mengakibatkan kematian anak, penyakit, dan kemiskinan (Ahmed, 1992: 59–60).

Dengan demikian, nilai-nilai agama menjadi faktor pendorong munculnya gerakan-gerakan sosial yang bernuansa politik. Meskipun demikian, gerakan-gerakan sosial tersebut umumnya menghadapi konsistensi dan keberlanjutannya. Kopelowitz & Diamond (1998) mempersoalkan kedua hal tersebut dengan mengajukan pertanyaan: dapatkah agama secara moral konsisten dan secara politik fleksibel? Menurutnya, jawaban negatif terhadap pertanyaan ini terletak pada persoalan bahwa kebanyakan sosiolog melihat agama dalam konteks demokrasi liberal. Problem muncul berkaitan dengan kenyataan bahwa

kita tidak dapat mengatakan sesuatu tentang agama tanpa mengasumsikan konsistensi baik dalam hal kepercayaannya maupun perilakunya.

Agama mempunyai kategori moral yang ditransendensikan dalam kehidupan sehari-hari dengan menghubungkan pengalaman individual dengan kerangka penjelasan sistematik mengenai perilaku yang baik dan buruk. Fungsi integratif agama ini mentransendensikan karya baik ruang maupun waktu; menghubungkan masa lalu, kini, dan masa mendatang; menghubungkan tindakan yang terpisah dalam masyarakat. Kategori moral ini selanjutnya memberikan arahan mengenai etika khusus standar perilaku. Jika standar ini dilanggar, seseorang akan berdosa. Untuk menjadikan masyarakat yang religius, agama secara konsisten menawarkan norma moral yang tidak memberikan negosiasi dalam kehidupan sehari-hari.

A. FUNDAMENTALISME DAN RADIKALISASI POLITIK MASSA BERBASIS AGAMA

Fundamentalisme merupakan fenomena agama yang sangat erat kaitannya dengan politik. Fundamentalisme dalam hal ini melahirkan sejumlah gerakan yang bernuansa politik. Fundamentalisme mempunyai akar sejarah yang panjang dan merupakan hasil interaksi berbagai institusi sosial di masyarakat. Fundamentalisme agama dalam kenyataannya dapat ditemukan pada setiap agama besar di dunia. Pada umumnya fundamentalisme merupakan gerakan untuk kembali ke agama (puritan) termanifestasikan dalam bentuk sikap mempertahankan prinsip agama tertentu.

Menurut Sen & Wagner (2009), penelitian terkini menunjukkan bagaimana politik fundamentalis mendasarkan diri pada redefinisi pembentuk agama, dalam wacana realitas simbolis yang mengalami perubahan. Sebagai contoh kecil, warna saffron mengalami perubahan dari api suci ke hasrat militansi yang merupakan elemen kultural lain. Selain itu, representasi masa lalu dihapuskan dan peristiwa-peristiwa historis di-*setting* ulang untuk menumbuhkan kekerasan kolektif.

Pada skala mikro, orang melihat agama sebagai identitas eksklusif yang sangat berbeda dengan orang lain yang tidak memiliki kesamaan kepercayaan.

Dalam konteks India, sikap ini menciptakan pembagian tegas antara kelompok etnik Hindu dan Islam. Perilaku orang dipengaruhi oleh faktor-faktor *mindset* ideologis, yang pada gilirannya menghasilkan simbol-simbol kultural yang diwariskan pada level kolektif. Kasus terkini munculnya fundamentalisme Hindu, simbol nir kekerasan yang diwarisi dari perjuangan Gandhi untuk kemerdekaan India menjadi hambatan simbolis yang harus ditinjau ulang. Simbolisme Gandhi nir kekerasan dan toleransi etnik diinterpretasikan sebagai penyebab utama berbagai persoalan yang muncul saat ini. Intinya semua fundamentalisme merupakan pengalaman atau latihan dalam meracik radikalisme masa lalu.

Pada gerakan fundamentalis Hindu di India, nir kekerasan merupakan fenomena unik dan hal itu setidaknya dapat membantu memahami makna fundamentalisme yang saat ini selalu dikonotasikan dengan kekerasan atau terorisme yang lebih dikhususkan pada Islam. Di dunia Barat, fundamentalisme diidentikkan dengan Islam terkait dengan sejumlah peristiwa terorisme yang ditengarai dilakukan oleh kelompok Islam tertentu. Seorang sosiolog agama, Douglas Pratt (2006) memberikan penjelasan yang lebih jernih mengenai fundamentalisme itu sendiri. Menurutnya istilah fundamentalisme digunakan secara luas, suatu perspektif religio-politik yang ditemukan di banyak agama, untuk tidak mengatakan hampir semua agama di dunia kontemporer. Istilah tersebut berhubungan dengan berbagai bentuk ekstremisme agama dan terorisme berorientasi agama dan secara khusus meskipun demikian istilah tersebut secara eksklusif menunjuk hanya pada Islam.

Gerakan-gerakan fundamentalis dalam Islam ternyata juga ditemukan dalam Kristen, Hindu, Yahudi, dan komunitas agama lain. Fundamentalisme kontemporer tidak hanya dimonopoli oleh satu agama. Meningkatnya klaim-klaim totalitas ideologi-ideologi fundamentalis, apa pun agamanya beriringan dengan penggunaan komunikasi, transprotasi, dan teknologi modern yang semakin mengglobal. Baik Kristen maupun Islam sangat sensitif terhadap pemaksaan satu sama lain. Sejarah sangat jelas menunjukkan bahwa meskipun demikian modalitas terorisme Islam dilakukan dengan mengambil titik sentral urusan dunia saat ini dan untuk melihat ini diperlukan pandangan yang lebih luas.

Selanjutnya, Pratt (2006) menyatakan bahwa fundamentalisme tidak dapat disederhanakan sebagai pilihan agama atau politik dalam *term* perspektif kepercayaan. Fudamentalisme merupakan fenomena satu paket yang ditandai oleh sederet faktor yang berdampak kumulatif dan dapat membinasakan. Taliban, merupakan contoh fundamentalisme Islam ekstremis, cenderung absolutis, dan menganut garis eksklusif berkaitan dengan identitas dan perilaku agama yang diperluas mencakup seluruh masyarakat Afghanistan yang mempunyai kesamaan pandangan. Tindakan-tindakan yang memengaruhi tujuan mereka diberikan sanksi oleh otoritas tertinggi—Allah—dan ukuran ekstrem yang mereka kenakan itu sah. Jadi, tidak ada oposisi yang ditoleransi, semua orang harus tunduk dan mematuhi atau akan menghadapi konsekuensinya.

Dapat disimpulkan dari pendapat Pratt di atas bahwa fundamentalisme ditemukan hampir di semua agama dan termanifestasikan dalam bentuk ekstremisme karena kelompok fundamentalis ini cenderung absolutis dalam melihat setiap persoalan yang dihadapinya. Secara eksplisit Pratt mengidentifikasi paralelisme antara fundamentalisme dan peristiwa teror yang terjadi akhir-akhir ini. Sekalipun mengakui bahwa fundamentalisme ada di setiap agama, tetapi secara implisit Pratt mengonotasikan fundamentalisme dengan gerakan-gerakan yang dilancarkan kelompok tertentu dalam Islam. Pandangan seperti ini tipikal pandangan Barat tentang Islam, meskipun terdapat kontroversi di dalamnya. Kontroversi tersebut berkaitan dengan bagaimana Barat memandang Islam, agama, dan kepercayaan serta praktik "fanatik".

Di Amerika Serikat, kontroversi tersebut menurut Watt (2010) mulai muncul sekitar akhir dekade 1970-an. Istilah "fundamentalisme Islam" mulai muncul pada 1979. Istilah tersebut sebelumnya tidak pernah dikenal dalam *vocab* standar. Sarjana yang mengembangkan konsep "fundamentalisme Islam" sangat menyadari bahwa penggunaan istilah itu menimbulkan kontroversi. Hal ini disebabkan oleh beberapa alasan. Pertama, mereka secara konsisten menekankan bahwa fundamentalisme bukan hanya konsep sarjana "Barat" yang digunakan untuk menganalisis masyarakat Muslim. Hal ini mungkin menimbulkan beberapa isu spesial, tetapi umumnya, fundamentalisme seperti halnya nasionalisme atau liberalisme sering dilihat sebagai konsep Barat yang digunakan untuk menganalisis dunia Muslim. Dalam beberapa kasus,

fundamentalisme muncul sebagi respons ketakutan yang berlebihan terhadap bahaya imperialisme kultural. Kedua, fundamentalisme sering membawa sejumlah konotasi negatif, sekalipun pengguna istilah itu tidak mempunyai intensi memberikan penilaian moral negatif, tetapi murni sebagai suatu deskriptif dan alat analitis, bukan untuk menyerang kelompok tertentu. Ketiga, penggunaan istilah fundamentalisme mempunyai banyak keuntungan dalam menyoroti kesamaan antara Islam neo-tradisional dan gerakan-gerakan Kristen.

Kenyataanya, dalam agama Kristen juga terdapat fundamentalisme. Menurut Pedahzur (2003), fundamentalisme Kristen di Amerika lahir dari konflik internal Protestantisme yang sering menunjuk pada kontroversi kelompok modernis pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Hal itu berkaitan dengan orientasi Kristen terhadap perkembangan intelektual sebagaimana evolusioner biologi dan "kritisme Bible" tingkat tinggi.

Orientasi pertama berkaitan dengan kritik terhadap bibel mengenai penciptaan manusia, sedangkan orientasi kedua berkaitan dengan kritik terhadap status ciptaan Tuhan dalam bibel. Denominasi-denominasi Kristen secara gradual terbagi ke dalam dua kecenderungan, yakni kelompok "modernis" atau "liberal" yang berpendapat bahwa umat membutuhkan adaptasi temuan ilmu pengetahuan dan kelompok "tradisionalis" atau "konservatif" yang berusaha mempertahankan pandangan lama mengenai keaslian dan kerahasiaan bibel. Proses polarisasi ini mengarah kepada munculnya sejumlah perjuangan kekuatan intradenominasional.

Pandangan-pandangan antimodernis diartikulasikan dalam sejumlah pamflet yang diterbitkan pada 1910–1915 dengan judul "*The Fundamentals*", di mana kelompok antimodernis menyebut dirinya sebagai fundamentalis pada 1920. Meskipun demikian, pada pertengahan 1920 tampak jelas bahwa kaum fundamentalis telah gagal dalam perjuangannya. Kaum modernis mulai mengambil alih kendali. Pada 1925 pengaruh fundamentalis mengalami penurunan dan fundamentalisme terisolasi dalam arus utama budaya Amerika. Namun kenyataannya, sesungguhnya fundamentalisme tidak pernah hilang di permukaan bumi. Peristiwa 11 September 2001, saat menara kembar WTC dihancurkan dan berbagai serangan terorisme di berbagai penjuru dunia dipercaya banyak ahli merupakan bukti bahwa fundamentalisme masih ada,

bahkan semakin meningkat eksistensinya. Fenomena tersebut juga memicu perhatian yang luas di kalangan para ahli untuk memahami fundamentalisme agama baik di negara maju maupun negara berkembang.

Menurut Lenshie & Abel (2012), fudamentalisme agama sejak serangan 11 September 2001 di AS mempunyai dimensi baru di Nigeria. Gelombang terbaru fundamentalisme agama memunculkan perhatian terhadap fundamentalisme yang telah ada di Nigeria sebelum kedatangan Islam dan Kristen. Agama pada masa sebelum penjajahan telah berkembang dan berfungsi memberikan pandangan dunia bagi orang dalam memahami dirinya sendiri serta untuk mengarahkan kesadaran kolektif terhadap pencapaian tujuan masyarakat bersama. Pascakemerdekaan gelombang baru fundamentalisme agama dibekukan melalui manipulasi dan politisasi agama. Akan tetapi, jika nilai-nilai dan norma-norma budaya universal tetap terpelihara dan itu berfungsi mengarahkan sikap dan perilaku masyarakat terhadap pemerintah, fundamentalisme di Nigeria akan tetap ada.

Fundamentalisme di Timur Tengah mempunyai sifat yang unik karena mendapat dukungan luas di kalangan kaum perempuan. Menurut Salbi (2003), munculnya berbagai gerakan fundamentalisme agama di berbagai belahan dunia pada akhir abad ke-20 merupakan hasil proses sosio-politik dan sejarah yang panjang. Agama seperti halnya aspek sosial lain di masyarakat merespons perbedaan realitas politik, ekonomi, dan sosial setempat secara konstan sehingga terbentuk berdasarkan realitas yang ada.

Di seluruh Timur Tengah, hukum sekuler diadopsi di semua aspek pemerintahan kecuali yang berhubungan dengan hukum keluarga. Hukum agama yang dikenal sebagai *syaria* mengatur aspek "privat" seperti hukum keluarga. Dengan demikian, selain perubahan realitas sosial ekonomi perempuan Timur Tengah, sebagai contoh mobilisasi ke dalam lapangan kerja, hukum agama/tradisional mengatur keluarga meliputi perkawinan, perceraian, warisan, dan aspek lain yang langsung berhubungan dengan perempuan. Persoalannya, penerapan dan interpretasi hukum *syaria* banyak merugikan perempuan, seperti perempuan yang bercerai hanya akan mendapatkan maskawin yang tertunda pembayarannya. Selain itu, masalah lain, hukum agama diinterpretasikan secara keras dari perspektif *privilege* laki-laki, yang

sering lebih restriktif daripada aplikasinya secara aktual dalam sejarah Islam. Perempuan dalam hal ini merasakan bahwa dirinya telah kehilangan tujuan hidupnya. Mereka tidak menikmati kebebasan yang dibawa modernisasi dan tidak dilindungi oleh tradisi agamanya.

Secara teoretis, fundamentalisme berkaitan erat dengan intensitas aktivitas keagamaan seseorang. Akan tetapi, hubungan kedua variabel ini tidak bersifat timbal balik. Kelompok fundamentalis umumnya mempunyai tingkat aktivitas keagamaan yang tinggi, tetapi tidak dapat dikatakan bahwa aktivitas keagamaan yang intens selalu melahirkan fundamentalisme. Kelompok fundamentalis tidak hanya memiliki tingkat aktivitas keagamaan yang tinggi, tetapi juga memiliki pandangan yang ideal dari agamanya. Idealisme itulah yang diperjuangkan agar dapat terwujud melalui gerakan masif baik dengan cara kekerasan maupun dengan jalan "damai".

Menurut Sherkat (2006: 7), berbagai penelitian menunjukkan bahwa individu-individu yang aktif dalam organisasi keagamaan cenderung lebih giat terlibat dalam aktivitas-aktivitas voluntir daripada yang tidak aktif dalam kegiatan keagamaan. Aktivisme dalam organisasi-organisasi keagamaan menempatkan orang ke dalam jaringan afiliasi sosial yang meningkatkan kecintaannya untuk berpartisipasi. Ikatan sosial meningkat dalam kelompok keagamaan menurunkan biaya berpartisipasi dalam organisasi voluntir, khususnya sebagai kelompok yang sering mengikuti doktrin-doktrin agama. Individu-individu yang tidak terlibat dalam kelompok keagamaan cenderung tidak berhubungan dengan organisasi-organisasi voluntir. Hal itu akan mengurangi kecintaan dan komitmennya terhadap pekerjaan-pekerjaan voluntir bagi kelompok-kelompok keagamaan.

Secara empiris, studi mengenai fundamentalisme mencakup area yang luas baik pada skala makro maupun mikro. Studi-studi tersebut memperhitungkan banyak variabel/faktor yang diduga mempunyai keterkaitan dengan fundamentalisme. Studi yang dilakukan Wrench *et al.* (2006), misalnya meneliti hubungan antara etnosentrisme, pemahaman komunikasi antarbudaya, fundamentalisme agama, homonegativitas, dan toleransi terhadap agama lain. Studi tersebut menemukan hubungan positif antara fundamentalisme agama dan etnosentrisme dan homonegativitas. Studi ini selanjutnya menyimpulkan

adanya hubungan negatif antara toleransi keberagaman agama dan etnosentrisme dan fundamentalisme agama. Terakhir, homonegativitas, etnosentrisme, dan toleransi keberagaman agama mempunyai pengaruh sekitar 17,5% variasi dalam pemahaman komunikasi antarbudaya. Meskipun demikian, fundamentalisme agama tidak menunjukkan hubungan dengan pemahaman komunikasi antarbudaya. Secara umum, studi ini selanjutnya menunjukkan bahwa agama merupakan komponen penting dalam studi komunikasi antarbudaya. Meskipun agama sering dihindari sebagai komponen komunikasi antarbudaya, jelaslah agama merupakan isu yang hangat bagi analisis penelitian.

Studi yang dilakukan Mora (2011) mengeksplorasi bagaimana fundamentalisme agama berhubungan dengan kepercayaan irasional dan mekanisme pertahanan diri, selain bagaimana faktor personalitas berupa keterbukaan terhadap pengalaman dan neurotikisme mempunyai hubungan dengan fundamentalisme. Studi ini mengambil sebanyak 120 responden di daerah perkotaan Universitas Northeastern. Hasilnya menunjukkan bahwa fundamentalisme agama mempunyai hubungan irasionalitas setelah dikontrol variabel derajat neurotikisme. Hasil lain menunjukkan bahwa derajat kepercayaan agama menjadi aspek penting yang berhubungan dengan irasionalitas jika dibandingkan dengan variabel psikoterapi. Oleh karena itu, kepercayaan agama yang dipegang teguh dapat diprediksi sebagai variabel yang memengaruhi psikopatologi.

Selanjutnya, Mora (2011) menjelaskan bahwa neurotikisme menekan hubungan antara fundamentalisme agama dan pemikiran irasional karena fundamentalisme agama itu sendiri tidak memprediksi pemikiran irasional. Hubungan signifikan antara fundamentalisme agama dan pemikiran irasional muncul hanya setelah analisis diparsialkan dengan mengeluarkan pengaruh negatif yang mengganggu hubungan neurotikisme dan pemikiran irasional. Pengaruh negatif neurotikisme direfleksikan dalam kata-kata yang digunakan dalam beberapa skala kepercayaan irasional, seperti "*terrible*" (mengerikan) dan "*awful*" (kejam). Selanjutnya, setelah mengeluarkan efek negatif neurotikisme dan pemikiran irasional, aspek kognitif pemikiran irasional tetap ada dan secara signifikan diprediksi oleh variabel fundamentalisme agama, meskipun efeknya lemah. Analisis korelasi menunjukkan bahwa fundamentalisme agama sebaliknya

berhubungan dengan neurotikisme dan keterbukaan terhadap pengalaman. Peneliti terdahulu juga melaporkan hubungan terbalik antara fundamentalisme agama atau religiusitas dengan keterbukaan terhadap pengalaman.

Berdasarkan uraian mengenai fundamentalisme dengan agama dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Pertama, fundamentalisme di kalangan para teoretisi dan pengamat sering dikaitkan dengan agama tertentu (terutama Islam). Pandangan tersebut berdasarkan serangkaian teror yang terjadi belakangan di berbagai tempat yang diindikasikan dengan kelompok-kelompok tertentu dalam Islam. Kenyataannya, fundamentalisme ditemukan hampir di semua agama. Pandangan yang mengidentikkan fundamentalisme dengan agama secara logika telah salah arah (falsiifikasi). Jika fundamentalisme disebabkan oleh ajaran agama, logikanya semua penganut agama akan menganut paham fundamentalisme. Kedua, selama ini fundamentalisme sering dikaitkan dengan kekerasan. Kenyataannya, beberapa gerakan fundamentalisme tidak menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuannya. Ketiga, secara teoretis terdapat beberapa faktor yang memengaruhi fundamentalisme. Intensitas keagamaan merupakan salah satunya. Namun demikian, hubungan antarkeduanya tidak bersifat timbal balik.

B. AGAMA DAN TERORISME

Peningkatan minat dan studi mengenai berbagai fenomena agama akhir-akhir ini tidak terlepas dari serentetan peristiwa terorisme yang terjadi di berbagai negara. Berbagai peristiwa terorisme seakan menyentak kalangan para ahli dan menyadarkan masyarakat luas betapa besarnya ancaman terorisme terhadap kehidupan manusia dan banyak hal belum dapat diungkap secara jelas. Mengenai keterkaitan antara agama dan terorisme sendiri, secara garis besar dapat dibagi menjadi dua pandangan. Pertama, kelompok yang meyakini bahwa agama mempunyai keterkaitan dengan aksi terorisme dan kelompok yang menegasikan atau paling tidak meragukan keterkaitan antara keduanya. Peter S. Henne merupakan salah satu tokoh yang termasuk dalam kelompok pertama. Menurut Henne (2012), analisis terkini tentang terorisme menekankan pentingnya variabel agama. Akan tetapi, yang menjadi problem di sini ialah

apakah agama itu sendiri yang salah (karena mendorong tindakan bunuh diri) atau kelompok teroris agama tertentu yang secara aktual mendorong tindakan kekerasan teroris bunuh diri. Berdasarkan teori gerakan sosial dan studi terkini tentang terorisme bunuh diri, dapat dijelaskan bahwa agama berpengaruh terhadap terjadinya serangan teroris bunuh diri sebagai suatu kelompok ideologi yang melegalkan perjuangannya untuk memperoleh dukungan publik.

Selanjutnya menurut Henne, kekerasan yang dilakukan oleh kelompok teroris agama merupakan produk ideologi agama, bukan semata-mata kondisi-kondisi yang bersifat struktural. Lebih dari itu, ketika motivasi kelompok menjadi penting, ideologi agama itu sendiri tetap menjadi faktor determinan tingkat kekerasan teroris bunuh diri. Karakteristik kelompok dan persoalan struktural g menentukan level kekerasannya. Penjelasan terorisme agama harus fokus pada ideologi kelompok teroris dan bagaimana mereka menggunakan ideologi tersebut untuk membenarkan tindakan kekerasannya. Implikasi politik dari studi ini bisa pesimistik dan optimistik. Komunitas internasional menghadapi kelompok-kelompok yang membenarkan kekerasan yang dilakukannya atas nama agama. Pembuat kebijakan harus menyadari bahwa kelompok teroris agama akan beroperasi secara berbeda daripada kelompok teroris nonagama.

Schwartz *et al*. (2009) merupakan ilmuwan lain yang juga termasuk dalam kelompok pertama. Menurutnya, terorisme merepresentasikan pengaruh identitas kultural berdasarkan kolektivisme. Pengikut fundamentalis merupakan identitas sosial berbasis perbedaan kontras antara satu kelompok dan kelompok lain yang dianggap sebagai ancaman. Pemikiran "kami versus mereka" merupakan kehadiran sistem kepercayaan agama absolutism. Dalam pemikiran ini kepercayaan agama kelompoknyalah yang benar dan lengkap, sedangkan kepercayaan semua agama lain salah. Setiap absolutisme mempromosikan dikotomi pemikiran "kami versus mereka". Dalam pemikiran ini dunia dibagi menjadi golongan orang yang percaya dan yang tidak percaya. Selanjutnya, pemikiran semacam ini menghasilkan rasionalisasi intelektual sebagai usaha untuk menaklukkan atau menghilangkan orang-orang yang tidak percaya. Berbagai stigma dialamatkan bagi kelompok atau orang yang tidak

percaya, seperti “pengkhianat”, “pendusta”, atau “bid’ah” sebagai justifikasi untuk melawan anggota luar kelompok.

Terdapat bukti bahwa religiusitas berhubungan dengan partisipasi dalam tindakan teroris. Dalam kepercayaan agama, kepercayaan agama yang lebih kaku dan radikal mempunyai peluang lebih besar bagi anggotanya untuk terlibat dalam serangan teroris. Beberapa sekte dalam Islam mempunyai kepercayaan bahwa pengorbanan diri sering kali dalam bentuk serangan bunuh diri akan mendapatkan ganjaran besar dari Tuhan dan diampuni segala dosanya. Dengan demikian, terdapat tiga cara agama pada tingkat identitas kultural mendorong partisipasi dalam serangan teroris, yakni agama absolutis mempromosikan pemikiran “kami versus mereka”, “intensitas religiusitas”, dan kepercayaan dalam pemberian janji pengampunan dosa atau perintah untuk melindungi kepercayaan (agama). Faktor ini mungkin berinteraksi dengan identitas personal dan sosial.

Kelompok pertama, yakni yang berpandangan bahwa agama mempunyai keterkaitan dengan terorisme mendapat dukungan luas. Dalam hal ini terdapat anggapan umum di masyarakat terutama di Barat yang mengidentikkan terorisme dengan Islam. Menurut Moniruzzaman (2008), setelah peristiwa 11 September, sejumlah sarjana Barat menyamakan jihad (perang suci Islamik) dengan terorisme. Sementara itu, di kalangan sarjana Islam terkini, penggunaan konsep tersebut cenderung dihindari atau semakin didepolitisasikan. Pemahaman populer konsep tersebut identik dengan kejahatan.

Sesungguhnya, jihad tidak hanya perang, lebih dari itu dapat dipahami dalam perspektif kemanusiaan dan prinsip moral filosofis yang dapat digunakan untuk kesejahteraan manusia dan tujuan sosial yang lebih besar. Jihad menjadi konsep yang disalahartikan saat ini untuk menunjuk penyimpangan-penyimpangan dalam Islam. Jihad senyatanya terdiri atas filsafat kemanusiaan universal yang ditujukan untuk kesejahteraan manusia. Jihad merupakan manifestasi misi universal dalam Islam baik pada tingkat individual maupun kolektif. Pada tingkat individu, jihad dimanifestasikan misalnya dalam bentuk kontrol diri terhadap godaan setan. Pada tingkat kolektif, jihad dimanifestasikan dalam implementasi prinsip fundamental dan nilai-nilai keadilan, kerja sama, tidak menyerang, dan perang terhadap kekerasan atau pelanggaran hak asasi

manusia, kekacauan sosial, dan terorisme. Jihad dapat dipahami dan digunakan dalam pengertian positif dan prinsip dan filsafat moral universal dapat digunakan untuk kemaslahatan sosial dan global.

Kenyataannya, fanatisme agama tidak menjelaskan berbagai aksi teror. Studi yang dilakukan Pape (2003) menunjukkan bahwa terorisme bunuh diri menggunakan logika strategis, secara khusus dirancang untuk memaksa demokrasi liberal modern memberikan konsesi wilayah teritorial yang signifikan. Lebih dari itu, setelah lebih dari dua dekade, teorisme bunuh diri meningkat pesat karena para teroris mempelajari hasil apa yang diperoleh dari yang telah dikorbankan. Teroris bunuh diri telah memaksa militer Amerika dan Prancis meninggalkan Libanon pada 1983, Israel meninggalkan Libanon pada 1985, tentara Israel meninggalkan jalur Gaza dan tepi barat pada 1994 dan 1995, pemerintah Sri Lanka memberikan kemerdekaan bagi Tamil pada 1990, dan pemerintah Turki memberikan otonomi khusus bagi suku Kurdi pada akhir dekade 1990-an. Dalam semua kasus kecuali Turki, politik teroris memperoleh hasil yang lebih besar daripada sebelumnya. Jadi, demokrsasi Barat harus mengambil pelajaran pada 1980–1990 yang selama ini tidak banyak diketahui. Kebijakan harusnya lebih ditujukan untuk memperbaiki keamanan negaranya daripada melakukan tindakan ofensif militer ke negara lain.

Fanatisme agama tidak menjelaskan fenomena terorisme bunuh diri karena pemimpin teror seperti Macan Tamil di Sri Lanka merupakan pengikut ideologi Marxist/Leninis. Kesimpulan Pape tersebut menegaskan bahwa terorisme bunuh diri tidak berkorelasi dengan fanatisme atau fundamentalsime agama. Kesimpulan tersebut diambil dari analisis terhadap sejumlah teror bunuh diri yang terjadi pada 1980–2001.

Tabel 6
Rangkaian Teror Bom Bunuh Diri di Berbagai Negara pada 1980–2001

No.	Konflik	Tahun	Alat/Media	Lokasi	Korban Tewas
1.	Hezbollah vs AS/ Prancis	1983–1984	Mobil, granat, truk	Beirut, Libanon	380
2.	Hezbollah vs Israel	1983–1985	Mobil, truk, koper	Libanon	96
3.	Hezbollah vs Israel dan Tentara Lebanon Selatan	1985–1986	Mobil, keledai, granat	Libanon	178
4.	Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) vs Sri Lanka	1990–2001	Perahu, penyelam, mobil, truk, motor, granat, sabuk, dsb.	Sri Lanka	854
5.	Hamas/Islamic Jihad vs Israel	1994–1997	Mobil, truk, sabuk	Israel	328
6.	Kurdistan Workers Party (PKK) vs Turki	1996–1999	Sabuk	Turki	17
7.	Al Qaeda vs AS	1995–2001	Mobil, truk, kamera, perahu, pembajakan pesawat (WTC & Pentagon)	Saudi, Tanzania, Yaman, Afganistan, AS	3329
8.	Chechen Separatists vs Rusia	2000–2001	Mobil, truk, sabuk	Chechnya	53

Sumber: Pape, 2003 (diolah).

Studi yang dilakukan Brown (2007) mengenai aksi terorisme yang dilakukan Hamas juga menunjukkan kesimpulan serupa. Menurutnya, Hamas merupakan organisasi teroris yang mempunyai alasan yang sama dengan organisasi-organisasi teroris awal. Hamas memperjuangkan kemerdekaan bangsa, menggunakan terorisme sebagai strategi dan didukung oleh konstituennya. Proses politik berikutnya ialah mengarahkan organisasi sesuai keinginan dan perilaku pendukungnya. Persepsi ini bertolak belakang dengan persepsi Barat mengenai terorisme Hamas yang terlalu menyimplifikasi. AS terutama melihat Hamas sebagai organisasi yang dikondisikan oleh kelompok konstituennya yang kemudian memengaruhi apa yang diinginkan Palestina dan mengeksplorasi faktor-faktor yang berkontribusi terhadap militansi penduduk dan memaksakan kekerasan. Kesimpulan tersebut lebih menekankan kekerasan dan pendudukan daripada fanatisme sebagai penyebab tindakan terorisme. Berdasarkan analisis perbandingan antara terorisme yang dilakukan Hamas dan terorisme baru serta beberapa literature terorisme baru, dapat disimpulkan bahwa Hamas tidak dimotivasi oleh agama atau ideologi. Secara politis, Hamas dimotivasi oleh faktor-faktor yang sifatnya struktural.

Berbagai aksi terorisme yang terjadi mempunyai karakteristik yang berbeda. Hal itu menyulitkan untuk membuat kesimpulan yang komprehensif. Kesimpulan yang salah dapat menyebabkan aksi terorisme meningkat. Menurut Junjie (2011), terorisme merupakan taktik yang digunakan beberapa kelompok sejak dahulu untuk tujuan yang berbeda. Tidak ada prediksi yang tepat untuk mengetahui kecenderungan terorisme jihad. Gelombang jihad dan terorisme Islam dapat dilacak sekitar 1979 ketika revolusi Iran dan invasi soviet ke Afghanistan menimbulkan gerakan jihad di negara tersebut.

Gerakan jihad ini masih terus berlangsung selama tiga dekade, terutama setelah terjadi peristiwa tragis 11 Sepetember 2001. Asumsikan bahwa fenomena terorisme jihad berkembang secara normal benar adanya. Usaha melawan terorisme internasional penting untuk menghindarkan tendensi populer untuk menyamakan terorisme jihad dengan terorisme secara umum. Dengan hanya mengandalkan intelijensi militer dan aparat keamanan dalam melawan terorisme merupakan usaha sia-sia. Barat sering merespons dunia Muslim secara negatif dengan memberi label tindakan beberapa Muslim sebagai

“fundamentalis”. Penghinaan dan over generalisasi yang dilakukan media Barat menyebabkan kaum Muslim bersikap antipati terhadap Barat.

Perjuangan melawan terorisme memerlukan diplomasi ekonomi dan politik dan kebijakan militer luar negeri efektif yang diarahkan pada akar pemikiran terorisme jihad sehingga mempunyai efek positif terhadap perjuangan melawan terorisme. Kesimpulannya, terorisme tidak pernah secara sempurna dihilangkan. Lebih baik mencirikan terorisme jihad sebagai tantangan intelijensi dan politis daripada sebagai suatu ancaman militer. Selain itu, penting untuk menyimpulkan bahwa Barat bukan satu-satunya dan bukan sasaran utama korban terorisme atas nama Islam.

Tumbuhnya gerakan jihad di berbagai negara Islam tidak dapat dimungkiri, tetapi apakah gerakan tersebut selalu menggunakan kekerasan dalam bentuk terorisme untuk mencapai tujannya? Menjadi problem besar untuk menyimpulkan demikian. Tumbuhnya gerakan jihad mempunyai akar sejarah panjang. Hal itu tidak terlepas dari gerakan puritanisme (pemurnian agama) dan berbagai faktor seperti menurunnya peradaban Islam.

Menurut Cooper (2004: 83–84), krisis dan penurunan kekaisaran Ottoman telah memotivasi Al-Wahhab menuliskan karya restoratif. Program pemulihan salafis memfokuskan lebih inten pada puritanisme, jihad politik, dan ijtihad hukum *syaria*. Gerakan tersebut berlangsung baik di Turki dan Arab Saudi. Pengalaman imperialisme dan dominasi Barat, peran media dalam menstigmatisasi Muslim, dan berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan merupakan beberapa faktor lain yang menyebabkan munculnya gerakan-gerakan jihad di berbagai negara Islam.

Kelompok salafis mempunyai beberapa doktrin yang dipegang teguh. Pertama, Islam merupakan pandangan hidup yang lengkap bagi individu dan komunitas. Ini bertentangan dengan komunisme, kapitalisme, dan fasisme. Kedua, Al-Quran diinterpretasikan berdasarkan *ijtihad* salafis, merupakan petunjuk lengkap bagi individu dan tindakan komunal. Ketiga, *syaria*, hukum Tuhan, merupakan petunjuk teperinci bagi tatanan kehidupan manusia. Keempat, meninggalkan cara-cara leluhur dan kepercayaan terhadap Barat menyebabkan penurunan kekuatan Islam, kesejahteraan, budaya, dan kebajikan. Hanya dengan kembali ke cara lama dapat mengubah keadaan ini. Kelima,

ilmu pengetahuan dan teknologi yang ada dari Barat harus direspons tanpa westernisasi. Terakhir, jihad merupakan pusat perjuangan Islam dan ditujukan menundukkan dunia demi Tuhan dan melawan setan.

Perspektif yang mengidentikkan atau mengaitkan terorisme dengan Islam tak pelak lagi merupakan perspektif yang diterima luas di dunia Barat. Dalam hal ini, bahkan terdapat frase yang merupakan metafora untuk mendeskripsikan keunikan Islam dalam kaitannya dengan terorisme. Ungkapan *Islam's bloody Innards* (penuh darah) merupakan ungkapan yang menggambarkan bahwa Islam sangat erat kaitannya dengan berbagai aksi teror yang terjadi di berbagai negara. Di sejumlah negara Barat dan juga Rusia, misalnya, berkembang kebijakan-kebijakan yang merugikan kelompok Muslim.

Menurut de Soysa & Nordas (2007), diskursus politik mengenai Islam mencakup banyak tema seperti perang terhadap Al-Qaeda, problem berhubungan imigrasi, perang Timur Tengah, persoalan kemungkinan Turki masuk ke dalam Uni Eropa, fanatisme agama, dan hubungan antara Islam dan hak individual dan kebebasan personal. Meskipun demikian, diskursus tersebut sering kali melupakan banyak hal terutama terminologi-terminologi yang digunakan. Implikasi kebijakan dari isu-isu tersebut sangat luas. Jika agama dianggap sebagai panglima represi dalam masyarakat, hanya sedikit ruang bagi intervensi kebijakan dan proses perubahan. Kenyataannya, sebenarnya terdapat banyak ruang bagi kebijakan yang dapat menghasilkan dampak segera. Jika dibandingkan dengan agama lain, Islam tidak berhubungan dengan tingkat represi yang lebih tinggi dan afiliasi agama sesungguhnya tidak menjadi prediktor yang kuat bagi teror politik.

Selanjutnya, menurut kedua peneliti ini prediktor terkuat terhadap sikap intoleransi ialah "ancaman terhadap cara hidup". Diskusi saat ini tentang Islam mencakup tema ini. Kebijakan berbasis ketakutan Islam itu sendiri cenderung melanggar hak asasi manusia dan menurunkan demokrasi, khususnya ketika imigran Muslim diperlakukan diskriminatif ketika mengajukan permohonan untuk menambah tempat ibadah. Laporan terkini mengindikasikan, berdasarkan pada ketakutan berlebihan pada Islam, tindakan otoritas Rusia terhadap kaum Muslim di berbagai wilayah bersifat kontraproduktif bagi perdamaian dan keadilan. Temuan studi ini menyangkal pendapat yang melihat masyarakat

Muslim memiliki keunikan berupa "perut yang penuh darah" (*bloody innards*) jika dibandingkan agama lain.

Uraian di atas menunjukkan bahwa agama ternyata tidak mempunyai kaitan dengan terorisme. Jika memang demikian, faktor apa yang sebenarnya menyebabkan terorisme. Studi empiris yang dilakukan Neumayer & Plümper (2009) berdasarkan pada estimasi hubungan dyadik negara sampel pada 1969 hingga 2005 menemukan banyak bukti untuk mendukung teori bahwa politik luar negeri menciptakan lebih banyak terorisme terhadap bangsa daripada dukungan negara luar. Hasil penelitian ini juga mendukung teori Huntington bahwa hubungan Timur-Barat dan Islam-Barat lebih banyak terorisme di dalamnya. Meskipun demikian, tidak terdapat bukti yang meyakinkan bahwa Islam secara umum lebih banyak terorisme daripada peradaban lain.

Karakteristik Islam seperti yang digambarkan Huntington terlalu berlebihan. Terorisme yang berasal dari peradaban non-Barat terhadap target-target Barat dan terorisme antarperadaban yang berasal dari peradaban Islam tidak meningkat secara sistematik setelah berakhirnya perang dingin. Dinamika terorisme Islam terhadap Barat cenderung meningkat pada dekade 1990-an, tetapi hanya dalam hal jumlah teroris yang terbunuh bukan jumlah insidennya. Selanjutnya, kecenderungan ini konsisten dengan logika strategi terorisme internasional, yang berpendapat bahwa teror Islam terhadap target Barat meningkat ketika Barat lebih aktif secara militer mengintervensi peradaban Islam sebagai bagian dari kampanye "perang terhadap teror".

Kesimpulan senada disampaikan Das *et al.* (2009) yang menyatakan bahwa terorisme berkaitan dengan dukungan pemerintah terhadap kelompok teroris. Diprediksikan semakin banyak terorisme yang pemerintahnya mendukung teroris. Tesis "*Clash of Civilizations*" Huntington yang menyatakan bahwa konflik masa depan merupakan konflik peradaban terutama antara Barat dan Islam tidak terbukti dalam ini. Jika akan lebih banyak teror yang menyerang target-terget Barat, tetapi hal itu lebih karena nilai strateginya bukan merupakan konflik antarperadaban benar adanya. Bukti lain yang mendukung ialah bahwa terorisme tidak meningkat setelah perang dingin.

Kampanye "perang terhadap teror" dilancarkan Barat di berbagai negara di dunia melalui berbagai cara. Kampanye tersebut menimbulkan dampak luas

baik pada skala makro (negara) maupun pada skala mikro (individual). Studi yang dilakukan Mwinyihaji & Wanyama (2011) di Kenya menunjukkan bahwa ekspose terorisme melalui media massa dan perang terhadap teror meningkatkan proses demokratisasi dan partisipasi politik Muslim yang hanya sekitar 10% dari populasi penduduk Kenya. Muslim Kenya yang termarginalisasikan dalam politik sejak zaman kolonial sehingga mendorong mereka menarik diri dari dunia politik.

Proses demokratisasi yang didorong perkembangan media yang menampilkan terorisme tampaknya mentransformasi partisipasi Muslim dalam arena politik Kenya. Perang terhadap teror dan munculnya media Muslim mempunyai pengaruh meningkatnya visibilitas Muslim dalam dunia politik, dari sebelumnya berada di pinggiran, sekarang mereka memasuki aliansi politik nasional yang dapat melindungi kepentingannya. Muslim menjadi kekuatan politik yang berpengaruh di Kenya. Perang terhadap teror dan liberalisasi media menjadi bom bagi mobilisasi Muslim untuk berpartisipasi dalam dunia politik di Kenya. Mereka masih merasa bahwa lebih banyak hal bisa dilakukan untuk menghilangkan image adanya hubungan antara Muslim dengan tindakan terorisme di Kenya. Muslim juga menghendaki untuk menikmati sebagai warga negara penuh yang sebelumnya dianggap sebagai warga negara kelas dua. Mereka mulai perjalanan panjang menuju integrasi poltik di Kenya.

Sementara itu, studi yang dilakukan Miller (2011) mengukur dampak “perang terhadap teror” pada tingkat individu berupa ketakutan terhadap terorisme. Muslim relatif mengabaikan ancaman terorisme jika dibandingkan nonmuslim dan merasa bahwa ancaman terorisme merupakan ancaman yang terlalu berlebihan. Bahkan di Inggris, yang ancaman terorisme paling luas diketahui, kurang dari 10% Muslim yang merasa terancam terorisme. Muslim mempunyai perbedaan sikap terhadap biaya yang harus dibayar dari “perang terhadap terror”, tetapi sikap tersebut secara langsung lebih dipengaruhi oleh “penilaian risiko” daripada oleh agamanya. Agama mempunyai pengaruh terhadap penilaian terhadap risiko. Agama juga mempunyai dampak langsung pada sikap terhadap memprioritaskan “perlawanan terorisme” melebih hak individu dan minoritas. Dampak langsung agama ialah sikap sensitif terhadap inklusi spesifik atau pengucilan dari masyarakat umum.

Terorisme merupakan fenomena yang disebabkan banyak faktor. Meskipun demikian, teori yang berkembang mengenai hal itu masih jauh dari jelas. Terdapat perbedaan mengenai akar penyebab terorisme. Dalam literatur ilmu sosial paling tidak terdapat empat pendekatan dalam menganalisis terorisme: (1) pendekatan multikausal; (2) pendekatan politik atau struktural; (3) pendekatan organisasional; (4) pendekatan psikologikal.

Pertama, penedakatan multikausal menekankan keberadaan variabel penyebab ganda. Pendekatan ini memerhatikan faktor-faktor psikologis, ekonomi, politik, agama, dan sosiologis sebagai kontributor terhadap pemahaman mengenai penyebab terorisme. Beberapa sarjana pendekatan multikausal, melihat penyebab kekerasan politik meliputi konflik etnik, agama, dan ideologi sebagai penyebab terorisme.

Kedua, pendekatan politik atau struktural berpandangan bahwa penyebab terorisme dapat ditemukan dalam faktor lingkungan baik tingkat lokal, nasional, maupun internasional. Pendekatan ini kebanyakan diikuti oleh peneliti beraliran kiri yang mengindikasikan kemiskinan, penindasan, dan kesenjangan sebagai penyebab terorisme.

Ketiga, pendekatan rasional atau organisasional yang memfokuskan pada terorisme sebagai pilihan strategis rasional. Pendekatan ini bertumpu pada ide bahwa organisasi secara sadar membuat keputusan untuk menggunakan instrumen terorisme sebagai pilihan terbaik untuk memperoleh tujuan politik yang diinginkan. Pengikut pendekatan ini berpendapat bahwa terorisme kebanyakan bukanlah hasil keputusan individual atau personal, melainkan lebih merupakan proses kelompok dan itu merupakan putusan rasional. Hal ini sangat spekulatif karena tidak ada studi empiris yang menjadi bukti bagaimana keputusan yang dibuat secara kolektif dalam kelompok teroris.

Keempat, pendekatan psikologis yang memerhatikan motivasi individu yang terlibat dalam terorisme. Perhatian pada persoalan personalitas, kepercayaan, dan sikap teroris yang memfokuskan terutama pada ciri dan karakteristik pelaku individual atau kelompok teroris, membahas perilaku, metode rekruitmen, profil individu, dan "karier" teroris. Pendekatan psikologis dalam memahami dorongan di balik terorisme bunuh diri menyangkal

pemikiran tradisional bahwa terorisme bunuh diri modern dimotivasi oleh agama.

Berdasarkan uraian mengenai hubungan antara agama dan terorisme dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Pertama, perdebatan mengenai hubungan antara agama dan tororisme secara garis besar menghasilkan dua kelompok besar, yakni pandangan yang menekankan pentingnya variabel agama dan pandangan yang cenderung menegasikan peran agama. Kedua, fanatisme terhadap agama bukan merupakan penjelasan yang meyakinkan terhadap fenomena maraknya aksi teror bunuh diri di berbagai tempat. Ketiga, secara teoretis belum ada penjelasan yang meyakinkan mengenai hubungan antara agama dan terorisme.

C. AGAMA DAN NEGARA

Tema hubungan antara negara dan agama merupakan tema diskursus yang diperdebatkan sejak lama. Perdebatan tersebut berada di seputar isu etika politik mengenai apakah sebaiknya kedua institusi sosial tersebut terpisah atau saling berkelindan? Perdebatan tersebut tak urung juga menghasilkan dua kelompok besar, yakni kelompok yang berpendapat bahwa sebaiknya agama terlibat atau melibatkan diri dalam urusan-urusan negara. Sebaliknya, kelompok kedua merupakan kelompok yang berpendapat bahwa agama sebaiknya terpisah dari institusi negara. Dalam sejarahnya hubungan antara agama dan negara tidak selalu mulus. Terkadang, agama mempunyai hubungan yang "mesra" dengan negara, tetapi pada lain waktu terjadi "perang dingin" antarkeduanya, bahkan tidak jarang pula terjadi konflik. Intensitas hubungan antarkeduanya juga berbeda antarnegara.

Metafora Marx mengenai "agama sebagai candu masyarakat" secara implisit merupakan pendeskripsian hubungan antara agama dan negara. Negara "memanfaatkan" institusi agama untuk kepentingan-kepentingan praktisnya. Pada masyarakat kapitalis, kaum borjuis sebagai "*the ruling class*" menggunakan fatwa-fatwa gereja untuk "membenarkan" eksploitasinya terhadap kaum buruh. Analisis Marx ini kemudian banyak diuji dengan sejumlah studi yang bertujuan untuk membuktikan apakah agama mempunyai kontribusi bagi kepentingan-kepentingan negara. Studi yang dilakukan Cosgel & Miceli (2009) merupakan

salah satu contoh. Menurut kedua peneliti ini, agama mempunyai dampak positif bagi negara dalam dua hal. Pertama, agama menyediakan utilitas bagi penduduk, jadi memungkinkan negara memperoleh pajak sebelum menghadapi reservasi utilitas warga negara (berupa revolusi). Kedua, secara potensial menghasilkan legitimasi bagi negara sehingga meminimalkan biaya penarikan pajak. Jika dampak yang terakhir cukup kuat, negara dapat mengontrol secara optimal terhadap agama, meningkatkan efek legitimisasi, atau menekan efek delegitimisasi. Kompetisi yang lebih ketat dalam pasar agama dan politik demokratis menyebabkan rendahnya kontrol negara terhadap agama.

Agama dan negara menjadi dua institusi sosial terpenting dalam kehidupan manusia. Sejarah peradaban manusia menunjukkan bahwa agama berperan dalam mendukung kemampuan negara dalam mengekstraksi sumber daya dari masyarakat melalui pajak. Hal ini dimungkinkan karena pemerintahannya dianggap sah (*legitimate*) dan negara yang berada dalam kondisi stabil (tanpa revolusi). Kedua prasyarat tersebut memungkinkan negara mengontrol agama, misalnya melalui penyediaan dana atau keinginan menekan agama. Alasannya ialah bahwa pasar agama yang *independent* menyediakan fungsi menenangkan masyarakat sehingga tidak ada distorsi dalam pembayaran pajak. Jadi, jika agama hanya berfungsi seperti ini dalam negara, negara mungkin mengorbankan kedaulatannya untuk mengontrol agama, bahkan biaya untuk mengambil pajak dalam rangka memaksimalkan keuntungannya (Cosgel & Miceli, 2009).

Tradisi dan nilai-nilai agama mempunyai pengaruh terhadap hubungan antara agama dan negara, khususnya sikap agama terhadap negara. Menurut Ahmed (1992: 61), bagi Islam, agama dan politik menyatu. Nabi seperti halnya para khalifah penerusnya memimpin doa dan tentara, mengatur pengumpulan pajak, menentukan hukum, dan mendistribusikan/memberikan keadilan. Sebaliknya, gereja Kristen dan negara terpisah selama ini. Yahudi berada di antara Islam dan Kristen. Rabbi (nabi Yahudi) muncul setelah negara Yahudi ada. Meskipun demikian, untuk semua agama, hubungan antara agama dan negara berjalan tidak mudah sepanjang sejarah.

Kaum *Mullah* ditemukan di beberapa negara Islam, tidak dapat disamakan dengan rabbi atau imam jemaah gereja. Secara khusus, fungsi agamanya ialah kewajiban datang ke masjid dan mengawasi pelaksanaan ibadah, tidak lebih

dari itu. Dalam Islam, "tidak ada kenabian setelah Muhammad". Ini merupakan fakta sosial terpenting. Konsekuensi-konsekuensinya dapat diamati. Islam memberikan kebebasan beragama dan menggarisbawahi egalitarianisme dalam kehidupan sosial. Usaha terkini dilakukan pemimpin Islam untuk menyuarakan pemimpin tertinggi umat Islam dan mengorganisasikan kebijakan teologis bertentangan dengan spirit Islam.

Idealnya hubungan antara otoritas negara dan otoritas agama saling bersinergi dalam menciptakan kehidupan yang lebih demokratis. Menurut Sebentsov (2011), otoritas negara harus mendasarkan kebijakannya pada konstitusi. Otoritas negara tidak hanya ada, tetapi juga berusaha membawa negara mengikuti aturan konstitusi. Pemimpin gereja harus meletakkan otoritasnya di bawah negara dan tidak terlibat dalam urusan negara dalam mengatasi persoalan ideologis dan religius. Pemimpin gereja mempunyai kedudukan penting dalam politik dan diperbolehkan untuk menyatukan usaha otoritas negara dengan semua kekuatan sosial, termasuk berbagai organisasi keagamaan dalam rangka pengembangan demokrasi sosial. Akan tetapi, usaha bersama antara otoritas negara dan gereja untuk menekan kesalahpahaman agama menimbulkan bahaya baik bagi negara maupun masyarakat karena justru mengakibatkan semakin kuatnya konflik tersebut di masyarakat.

Secara teoretis hubungan antara kedua institusi sosial bersifat timbal balik. Menurut Turner (1988), sosiolog seperti Parsons dan Weber melihat peran penting agama dalam kehidupan negara. Parsons berpendapat kekuatan Kristen di era modern secara langsung berhubungan dengan pertumbuhan negara bangsa dan nasionalisme. Nilai-nilai esensial Kristen yang menekankan pada individu, pemisahan agama dan politik, dan kemampuan membaca dan studi ilmiah mendorong terciptanya demokrasi liberal yang kemudian mendukung, misalnya pemisahan ortodoksi agama dan stabilitas politik. Gereja memainkan peran penting dalam menciptakan sekulerisasi, sedangkan negara berperan memberikan jaminan keamanan bagi hak milik gereja.

Dalam sosiologi Weber, terdapat paralelisme antara negara sebagai sektor yang memonopoli kekuasaan fisik dan gereja sebagai sektor yang memonopoli kekuasaan sakral. Hubungan antardua institusi ini sangat krusial. Gereja menawarkan pada negara kedisiplinan warga, legitimasi suci

kekuasaan, konstruksi wakil Tuhan, dan legitimasi feodalisme kebangsawanan. Selanjutnya, negara menawarkan pada gereja terciptanya keamanan, dengan paksaan jika perlu, melawan ancaman bid'ah, praktik nonortodoks, dan *witchcraft*. Konstruksi negara-bangsa di Eropa barat selanjutnya secara tipikal berhubungan dengan revolusi religio-nasionalis yang mana menteri agama secara umum berperan seperti pelayan publik.

Menurut Lusthaus (2011), tanpa memerhatikan bagaimana budaya berkembang, modern atau bahkan sekuler, pengaruh agama tetap ada dan terkadang sulit dipisahkan. Sekalipun dalam negara sekuler, agama tetap memainkan peran penting bahkan dalam melegitimasi kekerasan negara. Agama memainkan peran dalam kekerasan negara, bukan melalui upayanya menginspirasi kelompok dalam menciptakan negara sekuler, melainkan agama dapat menghasilkan seperangkat justifikasi yang dapat digunakan oleh para pemimpin, politisi, dan figur lain yang berpengaruh untuk membenarkan kekerasan. Dalam kasus Israel, justifikasi berpusat pada keamanan penduduk Yahudi.

Beberapa argumen yang dikembangkan, antara lain kewajiban perang dalam mempertahankan diri, pentingnya mempertahankan orang-orang terpilih, model Amalek, promosi Zionisme sebagai suatu usaha untuk menjamin keamanan, dan pelajaran dari penyiksaan Yahudi. Di AS, justifikasi berpusat pada peradaban, seperti kebebasan dan kemerdekaan dan secara kuat dipengaruhi oleh Barat dan Kristen. Argumen yang dibangun, misalnya tradisi perang, motif perang suci, dan misi suci Amerika sebagai orang terpilih baru. Akhirnya untuk Iran, justifikasi berhubungan dengan pertahanan dan ekspansi nilai-nilai Islam. Argumen yang dibangun sebagai berikut: justifikasi konsep jihad, doktrin Dar al-Harb dan Dar al-Islam (Negara Islam), ide *Crusaderism*, ide tentang Islam anti-Yahudi, mati syahid, dan iman tersembunyi.

Ketika peran agama di dalam kekerasan negara menurun, beberapa cara menunjukkan peran agama dengan kekerasan yang dilakukan aktor non-negara. Justifikasi agama digunakan setiap negara berkontribusi terhadap konstruksi retorika politik: Israel berusaha mempertahankan diri dari serangan teror bunuh diri, Amerika berusaha mengembangkan peradaban dan kebebasan dan memerangi tirani, sementara Iran berusaha melawan sekulerisme dan Yahudi

dan Nasrani yang merusak nilai-nilai Islam dan Islam secara keseluruhan. Meskipun kasus-kasus di atas menunjukkan secara jelas bagaimana justifikasi agama terhadap kekerasan, tidak semua negara mengalami pengaruh yang sama. Kenyataannya, negara yang tidak memiliki warisan ikatan kuat tradisi agama tertentu, kondisinya berbeda dengan kasus-kasus di atas.

Dalam konteks globalisasi dan menurunnya negara bangsa, agama justru semakin eksis di ranah publik sebagai bentuk identifikasi alternatif yang penting. Agama mampu membuat individu dan kelompok mempunyai rasa memiliki yang dapat menghubungkan antara konteks lokal dan global di tengah kekacuan sosial dan personal serta fluiditas epistemologi kehidupan modern. Beberapa masyarakat berusaha mencari kesamaan prinsip dan praktik dalam rangka mengintegrasikan organisme sosial sehingga berfungsi dengan baik. Agama merupakan kontinuitas historis yang relatif stabil sehingga dalam berkontribusi bagi identifikasi dan promosi nilai-nilai umum, prosedur kuncinya ialah membangun kesamaan pandangan sosial yang menjadi milik bersama. Pada saat yang sama, agama itu sendiri memengaruhi kehidupan publik (Weller, 2005).

Hubungan antara agama dan negara mempunyai perbedaan karakteristik sesuai tahapan perkembangan masyarakat. Marc Luyckx (dalam Weller, 2005) mengidentifikasi tiga model kosmologi masyarakat, yakni tipe/tahap agrarian (pertanian), *scientific-industrial* (industri ilmiah), dan postindustrial. Pada tipe masyarakat agrarian, kesatuan masyarakat organiknya berupa *Gemeinschafien* (Weber). Stratifikasi sosial yang berlaku ialah hierarki piramidal. Kosmologi *scientific-industrial* berhubungan dengan proyek sekuler modernitas di mana terjadi transformasi dari *Gemeinschaften* ke dalam *Gesellschaften*. Kesatuan organik yang lama telah hancur mengarah ke karakteristik kompartmenalisasi atau meningkatkatnya spesialisasi dan fragmentasi modernitas. Hal ini menginisiasi dan mengarahkan gerakan pemisahan antara agama dan politik dan agama dengan negara.

Kebalikan baik dengan model agrarian maupun *scientific-industrial*, Luyckx berpendapat bahwa yang secara teoretis tepat dan secara sosial merupakan model sehat dalam konteks masyarakat Eropa kontemporer saat ini ialah model postindustrial, yang ditandai dengan pencitraan. Model postindustrial-

postmodern dapat berdampingan baik dengan model pramodern maupun model modern. Pendekatan modernis yang berupaya mempertahankan privatisasi agama bukan merupakan pilihan yang realistis dan efektif karena organisasi-organisasi agama dan kelompoknya mempunyai dinamika baik yang bersifat destruktif maupun kreatif. Bagaimana mereka memainkan perannya di masyarakat tergantung pada tidak hanya tingkat integritasnya dalam hubungan dengan nilai-nilai dan visi dasarnya, tetapi juga dalam bagaimana mereka mengakomodasi pola hubungan antara negara dan masyarakat.

Dalam sosiologi agama, terdapat teori yang memprediksikan bahwa kemajuan peradaban manusia menyebabkan penurunan peran agama termasuk perannya dalam kehidupan negara. Namun demikian, banyak studi yang menunjukkan sebaliknya. Agama masih tetap eksis dalam konteks masyarakat modern dan peran agama dalam kebijakan negara meningkat. Begitu pula sebaliknya campur tangan negara terhadap urusan-urusan agama juga meningkat. Studi yang dilakukan Fox (2010) menunjukkan bahwa keterlibatan negara dalam soal agama meningkat pada 1990–2002, tetapi pola perubahan berbeda antarakebudayaan yang setiap negara menunjukkan ciri yang unik. Faktor peradaban memengaruhi keterlibatan negara atas agama (*government involevement in religion*/GIR). Kecenderungan ini akan berlanjut terus pada masa mendatang.

Studi demografi memprediksi bahwa sekitar 80–90 % penduduk dunia beragama hingga 2200. Arti penting agama mempunyai implikasi ekonomi yang signifikan. Karena terdapat perbedaan sikap terhadap peran agama yang seharusnya diambil dalam pemerintahan, terdapat potensi sumber ketegangan antarperadaban. Peningkatan GIR juga akan berlanjut pada masa mendatang. Penyebabnya, modernisasi, proses jangka panjang tampaknya tidak akan hilang. Selain itu, kecenderungan munculnya bentuk lain kebijakan negara, seperti dukungan terhadap demokrasi yang cenderung konsisten sepanjang waktu, meskipun terkadang terjadi pula penurunan. Peradaban akan menjadi pengaruh signifikan terhadap masa depan dunia, bukan dalam hal sifat atau ruang lingkup seperti yang diprediksi Huntington.

Dalam studi sebelumnya, Fox (2006) menemukan bahwa di antara 152 negara yang diteliti, tidak ada negara yang secara penuh memisahkan antara

agama dan negara kecuali AS. Pembangunan ekonomi berhubungan dengan tingginya GIR. Berdasarkan analisis multivariat variabel ekonomi, terdapat hubungan yang signifikan variabel ekonomi dengan GIR. Negara dengan mayoritas muslim mempunyai tingkat dukungan negara yang lebih tinggi terhadap agama dan negara demokrasi mempunyai tingkat tinggi SRAS (*separation religion and state*) daripada negara otokratik. Hal ini kontradiksi dengan pendapat bahwa SRAS merupakan elemen esensial demokrasi dan prediksi bahwa agama tidak lagi menjadi faktor sosial politik penting pada era modern. Meskipun terdapat beberapa variasi antartradisi agama, tradisi agama yang jelas sangat berbeda dengan agama lain ialah Islam. Dalam analisis baik bivariat maupun multivariat, negara-negara Islam menunjukkan tingkat GIR yang lebih tinggi secara signifikan daripada agama yang lain yang diteliti. Kecenderungan lain menunjukkan bahwa negara Kristen mempunyai tingkat GIR yang lebih rendah. Hasil ini bertentangan dengan asumsi bahwa agama menghilang pada era modern atau paling tidak mengalami pergeseran dari ranah publik ke ranah privat. Karena variabel-variabel dalam studi ini mengukur secara spesifik pengaruh agama dalam ranah publik, studi ini menunjukkan secara gamblang bahwa agama tidak menghilang di arena publik.

Kesimpulan bahwa agama semakin berperan pada era modern juga dikemukakan oleh Iannaccone *et al.* (1997) yang menyatakan bahwa penyebaran Protestantisme di Amerika Latin seiring dengan menurunnya monopoli negara Katolik. Perubahan yang sama terjadi di Filipina sejak presiden Marcos pada 1986. Pada tahun itu, 580 kelompok agama baru terdaftar dan memulai pengajarannya. Selain itu, sebanyak 311 tercatat pada 1988. Runtuhnya komunisme Soviet mendorong tumbuhnya agama alternatif dan konvensional.

Di negara-negara Eropa Timur dan USSR, agama tampak merupakan tema utama dalam perdebatan etnik/politik di atas teritori kekuasaan fisik dan politik. Abad pertengahan Eropa dikenal baik sebagai "abad agama" dan era supremasi Katolik. Sementara itu, Timur Tengah kontemporer ditandai monopoli Islam yang sekaligus terdapat benih fundamentalis militan. Meskipun demikian, tidak dapat diklaim bahwa monopoli agama tidak menyebabkan religiusitas yang tinggi. Meningkatnya kecenderungan peran agama memunculkan disiplin baru, ekonomi agama, yang merupakan perluasan studi agama secara umum.

Kepercayaan agama menyebar luas, komitmen agama membentuk perilaku manusia, penyimpangan dan agama baru menjadi fokus perdebatan hukum, dan perbedaan agama menimbulkan konflik sosial dan politik. Dalam hal ini, regulasi pemerintah terhadap agama memengaruhi "pasar agama". Agama dalam ekonomi agama dapat dilihat sebagai fenomena pasar yang memiliki sisi permintaan dan penawaran. Kebijakan pemerintah dapat mengubah baik sisi permintaan maupun penawaran.

Kebijakan pemerintah dalam hal agama mempunyai efek terhadap kehidupan agama itu sendiri. Studi yang dilakukan North & Gwin (2004) mengambil sampel sebanyak 59 negara menguji hubungan antara kebijakan proteksi negara terhadap agama dan tingkat religiusitas masyarakatnya. Tingkat religiusitas masyarakat diukur dari persentase penduduk yang mengunjungi tempat ibadah dalam seminggu terakhir. Proteksi pemerintah meningkatkan rata-rata kunjungan 1,2% per tahun. Sementara itu, regulasi pemerintah dalam agama berhubungan dengan rendahnya kunjungan ke tempat ibadah. Pengaturan yang terlalu mendetail terhadap agama dapat mengakibatkan hancurnya agama itu sendiri. Pengaturan pemerintah dalam hal ini dapat meliputi pemberian dana atau bentuk-bentuk dukungan lain.

Kasus di Malaysia juga menunjukkan bagaimana kebijakan pemerintah memengaruhi kehidupan agama yang mayoritas Islam. Menurut Mohamad (2010), Malaysia menerapkan hukum *Syaria* yang lebih berorientasi pada Islamisasi daripada meningkatkan kesejahteraan keluarga. Kebijakan litigasi yang membedakan Muslim-nonmuslim lebih ditujukan untuk mempertahankan mayoritas etnik Malay-Muslim di ranah politik. Yurisdiksi *Syaria* di Malaysia melarang Muslim keluar dari agamanya baik karena alasan perkawinan agama maupun pindah agama. Hal ini menjadi garis demarkasi yang memisahkan secara tegas kelompok etnik-agama di masyarakat. Mayoritas penduduk Malay-Muslim. Meskipun berbeda orientasi politiknya, tradisi linguistik, asal daerah, dan status sosio-ekonominya, merupakan komunitas kohesif yang dihubungkan melalui status Islam. Kelompok inilah yang paling diuntungkan oleh kebijakan negara. Dalam konteks ini, evolusi birokrasi hukum Islamik dan Syaria modern di Malaysia berhasil dalam hal: (1) membentengi anggota (Muslim) keluar dari agamanya; (2) mekanisme mempertahankan pintu gerbang keluarga Malaysia

menjadi Muslim yang homogen; (3) ideologi pendisiplinan internal bagi laki-laki sebagai basis membentuk keluarga Islamik baru. Semuanya merupakan media "membuat mayoritas" dengan mempertahankan ikatan kelompok untuk tujuan umum, yakni merealisasikan "negara Islam".

Kebijakan pemerintah dalam hal agama memengaruhi aspek-aspek kehidupan lain selain agama. Studi yang dilakukan Drezgic (2010) di Serbia, misalnya, menunjukkan bagaimana kebijakan pemerintah dalam mereformasi hukum aborsi dan introduksi pendidikan agama di sekolah umum menciptakan relasi gender yang lebih setara. Setelah agama memperoleh akses terhadap institusi publik, diskursus patriarkal gender menjadi kuat dengan melegalkan norma-norma sosial tentang patriarkal. Bukti dari survei menunjukkan bahwa pada 2004, dari sampel sebanyak 3.639 responden, 60,5% di antaranya menunjukkan orientasi nilai patriakal yang moderat. Survei lain yang dilakukan pada 2003 dengan sampel sebanyak 1.500 responden, sekitar 70% di antaranya pembagian kerja tradisional rumah tangga tradisional masih terjadi (perempuan berperan di ranah domestik), sekitar 20% sedang mengalami transisi pembagian kerja rumah tangga (perempuan masih utama berperan dalam pekerjaan domestik, tetapi anggota keluarga lain juga sudah mulai berperan). Data tersebut menunjukkan perubahan signifikan dibandingkan dengan hasil penelitian sama yang dilakukan lebih dari 10 tahun kemudian, ketika 60% rumah tangga yang disurvei sedang mengalami transisi, 10% modern, dan hanya 30% yang tradisional. Bukti ini mengindikasikan bahwa diskursus agama dengan nasionalis sukses dalam menggali tidak hanya ideologi sosialis emansipasi perempuan, tetapi juga kemajuan yang dicapai di bawah sosialisme menuju hubungan gender yang lebih setara.

Sementara itu, studi yang dilakukan Heath *et al.* (1995) menunjukkan bagaimana kebijakan negara melegalisasikan hukum riba berpengaruh secara signifikan terhadap perekonomian negara yang ditandai, misalnya peningkatan pendapatan per kapita. Peran gereja Katolik dalam mempromosikan hukum riba mempunyai efek meningkatnya arus modal ke Amerika Serikat. Usaha untuk menjelaskan hubungan antara agama dan kesejahteraan ekonomi. Meskipun demikian, masih problematik karena beberapa studi tentang hal yang kompleks tersebut masih kacau dan tidak lengkap. Beberapa pertanyaan mendasar belum

terjawab. Pertanyaan yang perlu diajukan untuk studi mendatang, misalnya apakah fundamentalisme agama merupakan pengaruh terkuat baik dalam *magnitude* maupun besarannya dalam meningkatkan pendapatan per kapita.

Studi-studi kasus berikut ini mendeskripsikan hubungan antara negara dan agama di beberapa negara. Studi Knippenberg (2006) di Belanda menunjukkan bahwa kebijakan untuk memisahkan negara dengan gereja bertujuan memarginalisasi perbedaan antaragama terutama antara Calvinis dan Katolik Roma. Secara paradoksal, kebijakan itu memperkuat kemungkinan mobilisasi identitas kolektif Katolik Roma dan Protestan ortodoks dan pembagian antarkedua kelompok agama diinstitusionalisasikan dalam ranah publik. Masyarakat Belanda menjadi tersegmentasi. Meskipun demikian, kesediaan elite setiap kelompok untuk bekerja sama mencegah perpecahan sistem politik dan merangsang tumbuhnya identitas nasional dalam jangka panjang. Belanda menjadi sebuah demokrasi *consociational*. Kekuasaan politik dibagi secara proporsional antara Katolik Roma, Protestan, Sosialis, dan Liberal yang merupakan pilar pembentuk negara Belanda. Kebijakan ekonomi dan pendidikan umum juga netral agama.

Pemisahan antara gereja dan negara semakin kuat, puncaknya pada 1983 yang dalam konstitusi, kata-kata gereja tidak boleh ada di dalamnya. Pada periode yang sama penduduk imigran khususnya yang beragama Islam dan Hindu mengambil keuntungan dari sistem politik dan budaya pemerintahan yang berlaku ini dengan memperkuat masjid dan sekolah serta tempat ibadah lain. Karena Muslim kebanyakan hidup di kota-kota besar, tantangan integrasi sosial menjadi jelas berada dalam dimensi geografis. Kecenderungan desentralisasi saat ini selanjutnya meningkatkan arti penting "*clash of civilization*" tingkat lokal. Reaksinya, pemerintah lokal dan nasional mengembangkan variasi kebijakan, yang semuanya bertujuan membangun *nation-building* dan kohesi sosial; memperkuat identitas penduduk-teritorial yang berbasis identitas etnik dan agama yang mirip dengan apa yang diinginkan elite pada awal abad ke-19.

Pengalaman di Nigeria menunjukkan bahwa politisasi agama lebih menonjol pada rezim militer daripada pemerintahan sipil. Pada sistem satu partai, minoritas agama dan etnik tidak diperhatikan. Pemerintahan militer tidak mengelola kelangkaan barang strategis secara adil dan tidak ada institusi

demokrasi sosial politik yang dapat memisahkan negara dan aparaturnya secara efektif. Nigeria merupakan negara federal yang mempunyai karakteristik dari sisi agama dan dalam hal ini dapat dibagi menjadi tiga kelompok: (1) negara-negara yang didominasi oleh Muslim, seperti Sokoto, Kano, Katsina, Borno, dan Bauchi; (2) negara-negara yang didominasi oleh Kristen (Anambra, Imo, Cross River, Ondo, dan Rivers); (3) negara-negara yang bersaing, di mana kaum Muslim dan Kristen hidup bersama dan berbaur (Oyo, Ogun, dan Lagos). Pada negara tipe 1 dan 2, agama tidak menjadi isu karena kalkulus jumlah penduduk, sedangkan pada negara tipe 3, agama tidak digunakan untuk tujuan politik, bahkan undang-undang pemilihan umum menghendaki perluasan presensi di kalangan pemerintah lokal dan kenyataannya partai-partai tidak berusaha mempertentangkan dua kelompok mayoritas agama. Pergantian sistem politik menjadi dua partai, meskipun demikian sulit diaplikasikan. Parokialisme dan politik sempit menjadi hambatan baik pada tingkat negara bagian maupun negara kesatuan. Dua partai yang ada, yakni the *National Republican Convention* (NRC) dan *The Social Democratic Party* (SDP) mengalami kesulitan dalam memperluas konstituennya karena lebih inklusif jika dibandingkan dengan partai politik pada sistem politik sebelumnya (Agbaje, 2013).

Pada studi kasus yang dilakukan Moaddel (2002) di Yordania ditemukan beberapa kesimpulan menarik. Yordania secara ideologis netral. Artinya, negara tidak terlalu mengintervensi agama jika dibandingkan negara Islam lain, seperti Aljazair, Mesir, Iran, dan Syiria. Selain itu, Yordania merupakan negara pluralisme otoritarian, sering terjadi pertentangan ideologis secara simultan (seperti nasionalisme Arab, konservatisme Islam, modernisme pro Barat, dan tribalisme). Ideologi-ideologi ini berhubungan dengan perbedaan aparatur negara.

Pola hubungan sosial khusus berkontribusi membentuk hubungan negara-agama. Politisasi agama di Yordania rendah karena "pasar ideologis" pluralisme mempromosikan sekulerisasi agama. Dari sisi ekonomi, pluralisme tersebut menghambat laju perkembangan konsentrasi kekayaan pada segelintir orang, seperti pedagang dan tuan tanah. Dari sisi politik, pluralisme membuka jendela demokratisasi. Ikhwanul Muslimin yang selama ini mendominasi "pasar intelektual" Yordania menganggap bahwa sekulerisasi merupakan konsekuensi

yang tidak terhindarkan. Pluralisme secara positif memengaruhi sisi penawaran "barang agama", tetapi efek pluralisme agama menjadi fungsi lingkungan sosial yang lebih umum. Sebelum demokratisasi, Ikhwanul Muslimin memiliki hak eksklusif terhadap aktivitas terorganisasi di Yordania. Demokratisasi membuka "pasar intelektual" terhadap partai politik lain dan menentang monopoli itu.

Studi seperti ini pada satu sisi meningkatkan pemahaman mengenai dinamika perubahan agama. Kerangka teori terkini dalam sosiologi agama difokuskan pada faktor yang menentukan dinamika religiusitas, generasi nilai agama, dan penurunan religiusitas individu. Sosiolog agama yang menganut pandangan Adam Smith berpendapat bahwa kompetisi membuat agama menjadi lebih kuat dalam arti agama yang efisien dan energik dalam berkompetisi memperebutkan penganutnya dan secara keseluruhan meningkatkan kehidupan beragama.

Monopoli agama, pada lain pihak menghasilkan "barang agama" yang mahal dan inferior. Ketika gereja menerima subsidi pemerintah, maka kemudian cenderung menjamin pekerjaan bagi anggotanya, tanpa tekanan untuk memperoleh pendapatan dan hal itu menarik bagi anggota baru. Gereja seperti ini mengalami kesulitan berkompetisi dengan sekte atau gereja lain yang mendasarkan diri pada aktivisme pendeta untuk memperluas sumber daya dan keanggotaan. Sosiolog agama mengklaim bahwa pluralisme alamiah dalam ekonomi agama dan pemisahan negara-gereja menjamin kompertisi yang sehat untuk mendapatkan sumber daya yang langka dan keanggotaan di antara denominasi yang ada. Subsidi pemerintah, pada pihak lain cenderung mengurangi efektivitas kemampuan *entrepreneur* dan gereja Kristen memasuki pasar agama (Moaddel, 2002).

Berdasarkan uraian mengenai keterkaitan antara agama dan negara dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Pertama, diskursus hubungan antara agama dan negara ialah seputar isu etika mengenai apakah sebaiknya terpisah atau terdapat hubungan saling "menguntungkan" antarkeduanya (simbiosis mutualisme). Kenyataannya, hubungan antara institusi agama dan negara di berbagai masyarakat mengalami pasang surut dan intensitas hubungan antarkedua institusi tersebut berbeda antarmasyarakat. Kedua, hubungan antara institusi negara dan agama mempunyai perbedaan pula berdasarkan tradisi

agama. Islam, misalnya, sejak kelahirannya tidak memisahkan antara agama dan negara karena pemimpin agama sekaligus menjadi pemimpin negara. Pola seperti ini diteruskan pada masa kekalifahan dan beberapa kekaisaran Islam. Sementara itu tradisi Kristen dan Yahudi mempunyai paham yang berbeda mengenai hubungan antarkedua institusi tersebut. Ketiga, kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan negara dalam kaitannya dengan kehidupan agama mempunyai dampak luas bukan hanya bagi aspek agama itu sendiri, melainkan juga mempunyai efek terhadap aspek kehidupan lain.

BAB VI

BUDAYA DAN AGAMA

A. IDENTITAS DIRI DAN POLITIK IDENTITAS

Persoalan identitas diri dalam konteks dunia yang mengglobal saat ini semakin mengemuka di berbagai belahan dunia. Persoalan ini terefleksikan dalam berbagai bentuk konflik baik laten maupun manifes dan berlangsung dalam jangka waktu lama. Persoalan identitas diri menyangkut berbagai aspek kehidupan mulai dari orientasi seksual, simbol-simbol budaya dan agama, hingga marginalisasi agama-agama tradisional yang menjadi minoritas dalam suatu wilayah negara. Fenomena ini menjadi menarik karena paradoksal dengan kecenderungan globalisasi yang bersifat "menyeragamkan" berbagai hal mulai dari selera musik hingga sistem politik. Di tengah arus penyeragaman global, ternyata keunikan (*uniqueness*) citra diri juga semakin menguat. Meskipun demikian, aspek globalisasi yang muncul dari fenomena ini ialah dalam hal globalisasi persoalannya itu sendiri. Sebagai contoh, persoalan pelarangan simbol-simbol agama atau budaya di ranah publik (seperti hijab) yang terjadi di Prancis, segera meluas ke sejumlah negara Eropa, bahkan ke negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Isu orientasi seksualitas seperti homoseksualitas menjadi salah satu isu global yang menyedot perhatian berbagai kalangan karena spektrum persoalannya cukup luas, tidak hanya menyangkut kontestasi nilai yang berpengaruh pada penerimaan terhadap homoseksualitas, tetapi juga berbagai hal yang berkaitan dengannya, seperti hukum yang mengatur perkawinan sejenis, adopsi anak *gay*, *gay* dalam militer, hingga sanksi hukuman terhadap perilaku homoseksualitas. Di berbagai negara terjadi kontradiksi antara nilai-nilai "universal" (HAM) dan nilai-nilai agama lokal berkaitan dengan homoseksualitas. Kaum liberal dan kosmopolitan kota umumnya menganggap bahwa homoseksualitas hanyalah orientasi seksual yang pelakunya memiliki hak yang sama dengan warga negara lain sehingga tidak selayaknya dimusuhi dan dikucilkan. Kelompok yang memusuhi kaum homo dianggap sebagai konservatif. Sementara itu, kalangan agamawan terutama yang beraliran garis keras cenderung tidak menoleransi homoseksualitas dan berbagai turunannya, seperti perkawinan sejenis dan adopsi anak *gay*.

Perdebatan mengenai homoseksualitas terus berlanjut di seluruh dunia, dengan berbagai variasi opini publik mengenai penerimaan homoseksualitas. Agama meskipun jarang dilihat sebagai prediktor sikap terhadap homoseksualitas, perbedaan antarnegara dalam hal orientasi kultural mengisyaratkan pentingnya peran agama dalam menjelaskan sikap homoseksual yang mungkin tergantung pada konteks budaya nasional. Kepercayaan agama personal memiliki efek lebih besar terhadap sikap terhadap homoseksualitas di negara-negara, seperti AS, yang memiliki orientasi kultural ekspresi diri yang kuat (Adamczyk & Pitt, 2009).

Studi yang dilakukan kedua peneliti tersebut menggabungkan ide dari sosiologi budaya dan efek-efek konteks agama dalam menjelaskan variasi opini publik antarnegara mengenai homoseksualitas. Studi tersebut menggunakan data dari empat tahap *the World Values Survey* dan *Hierarchical Modeling Techniques*, menjelaskan bahwa di negara yang memiliki orientasi *survivalis* yang lebih kuat, agama menginspirasi sikap terhadap homoseksualitas yang sepertinya konsisten dengan norma-norma dan hukum sekuler, yakni mendukung homoseksualitas. Akibatnya, religiusitas personal dalam negara dicirikan dengan orientasi *survival* yang lebih kuat tidak memiliki efek sikap terhadap homoseksualitas.

Kepercayaan agama personal mempunyai efek lebih besar dalam sikap terhadap seksualitas di negara maju, seperti AS, yang dicirikan oleh ekspresi diri dan perspektif diversitas yang lebih tinggi daripada negara, seperti Zimbabwe, yang memiliki orientasi *survival* yang lebih kuat. Temuan ini menegaskan pentingnya reorientasi pemikiran masyarakat mengenai hubungan antaragama dan kaitannya dengan toleransi terhadap kelompok-kelompok yang tidak familier, seperti kaum homo. Stabilitas ekonomi dan politik membuat masyarakat di negara yang sudah mapan menjadi lebih toleran terhadap gagasan dan kelompok-kelompok non-normatif. Studi ini dapat menjelaskan mengapa kepercayaan agama di negara seperti AS mempunyai efek signifikan bagi terbentuknya sikap moral masyarakat, yang cenderung menjadi lebih liberal.

Persoalan hak kaum *gay* menjadi isu moral kontroversial. Salah satu pertanyaan mendasar berbagai studi yang berkaitan dengan hal tersebut ialah faktor apa saja yang memengaruhi sikap terhadap homoseksualitas. Agama dalam hal ini oleh banyak ahli dipandang sebagai variabel penting terbentuknya sikap tersebut. Studi yang dilakukan Kilp (2011) menegaskan signifikansi orientasi-orientasi individual seperti agama dalam pembentukan sikap terhadap kelompok-kelompok sosial tertentu. Orientasi-orientasi individual merupakan prediktor sikap terhadap isu kultural. Oleh karena itu, untuk memahami konflik kultural (seperti isu homoseksualitas) diperlukan pendekatan multidimensi. Senada dengan pendapat di atas, Baucal & Zittoun (2013) menyatakan bahwa pengalaman religius seseorang akan sangat memengaruhi pandangan dan cara merasionalisasi berbagai fenomena. Perspektif sosiokultural terhadap agama terkini bahkan memperluas proposisi ini. Agama merupakan sistem simbol dan kultural yang berperan dalam aktivitas hidup manusia dan penalarannya. Pengaruh tersebut berlangsung melalui internalisasi nilai-nilai dan ide-ide, selain interaksi sehari-hari. Dengan demikian, agama merupakan bentuk dukungan dinamika dialogis baik dalam dialog psikologi personal maupun interpersonal dan dialog antarkelompok.

Dalam masyarakat Barat, misalnya, menurut Mockabee (2007), peran agama sebagai kepercayaan kehilangan relevansi kulturalnya, tetapi agama sebagai simbol budaya identitas masih fungsional baik dalam mengonstruksikan "diri" dan "*liyan*" (*others*). Umumnya, agama dan ideologi mempunyai fungsi

kultural yang sama, tetapi agama lebih efisien daripada ideologi dalam mengatasi krisis yang berlangsung lama dan tidak biasa. Berdasarkan perspektif fungsional, representasi negatif budaya "*liyan*" (*others*) membantu meningkatkan integrasi sosial, menghindarkan hasrat *chaos,* dan mempertahankan perasaan positif identitas nasional. Sementara itu, dari perspektif konstruksi sosial, perbedaan kultural seperti agama bersifat netral, tidak baik dan tidak buruk, kecuali jika dibangun demikian. Proses konstruksi budaya "*liyan*" diinisiasi oleh perasaan subjektif, seperti kekhawatiran, kerawanan, dan kerentanan. Perasaan-perasaan subjektif negatif tersebut dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial ekonomi seperti konflik yang terjadi sebelumnya. Perasaan subjektif negatif dikonstruksi berdasarkan nilai-nilai ideologis, kepercayaan, dan mitos dalam kerangka oposisi biner moral umum (seperti "baik" dan "jahat").

Isu homoseksualitas dalam kaitannya dengan agama menjadi isu yang sensitif saat ini karena bersifat memecah belah di berbagai komunitas agama. Isu homoseksualitas telah menyebabkan "perang budaya" (*cultural war*). Hal ini disebabkan oleh individu tumbuh di dalam suatu komunitas dan memiliki pengalaman bernegosiasi pesan tentang homoseksualitas berdasarkan latar belakang sosiokultural masing-masing. Dalam hal ini, terdapat empat model negosiasi: model Kristen, model *gay*, *commuting,* dan integrasi. Beragamnya model negoisasi dan diskursus mengenai isu homoseksualitas, meskipun demikian memberikan kontribusi bagi agama dan kaum homosek itu sendiri. Dengan demikian, dialog personal, reaksi, dan respons seseorang terhadap kaum homosek sangat tergantung pada afiliasi agamanya (Ganzevoort *et al*., 2011).

Orientasi keagamaan seseorang menurut Stark & Robinson (2009) sangat memengaruhi sikap seseorang terhadap isu-isu kultural, seperti homoseksualitas, aborsi, dan keluarga. Orientasi keagamaan selain memengaruhi sikap kultural, mempunyai konsekuensi politik. Dalam hal ini terdapat dua pendekatan dalam melihat orientasi keagamaan seseorang. Pendekatan "kosmologi moral" memfokuskan pada pandangan religius dan pendekatan "identitas subkultural" yang menekankan pada persoalan-persoalan profan. Pendekatan "kosmologi moral" membedakan antara kaum ortodoks dan modernis. Kaum ortodoks secara teologis komunitarian dalam kepercayaan agamanya, sedangkan kaum

modernis individualistik. Pandangan agama kaum ortodoks jika dibandingkan dengan kaum modernis cenderung bersikap konservatif secara politis terhadap isu kultural, seperti aborsi, seksualitas, dan keluarga tetapi bersikap liberal dalam isu ekonomi. Sebaliknya, pendekatan "identitas subkultural" membedakan antara kaum evangelikal dan fundamentalis dan kaum Protestan liberal. Menurut pendekatan ini, orang yang mengidentifikasikan dirinya sebagai evangelikal dan fundamentalis cenderung lebih konservatif secara politis baik dalam isu kultural maupun ekonomi daripada kaum protestan liberal. Kedua pendekatan baik kosmologi moral maupun identitas subkultural mempunyai korelasi dan keduanya memengaruhi kepercayaan politis masyarakat Amerika.

Isu tentang homoseksualitas pada dasarnya merupakan bagian dari persoalan ekspresi identitas diri di ranah publik. Persoalan ini menjadi isu global saat ini yang semula dipicu kebijakan negara-negara sekuler yang berusaha membebaskan ranah publik dari simbol-simbol kultural dan agama. Ekspresi identitas diri kaum homoseksualitas di ranah publik bagi kelompok agama tertentu menjadi persoalan krusial, sedangkan bagi kelompok agama lain dianggap sebagai persoalan biasa. Kelompok agama tertentu yang bersikap menentang keberadaan kaum homoseksual beserta berbagai konsekuensi ekspresi identitasnya, kemudian dianggap sebagai ortodoks, konservatif, dan sebagainya. Sementara itu, kaum agamawan yang cenderung bersikap toleran terhadap kaum homoseksual dianggap modern, kosmopolit, dan berbagai label yang bernuansa positif lainnya.

Sikap penolakan terhadap kaum homoseksual dari kalangan agamawan didasarkan pada suatu keyakinan bahwa orientasi seksual tersebut merupakan bentuk penyimpangan moral dan hal itu ada sanksi hukumannya tersendiri. Di sinilah kemudian timbul persoalan berkaitan dengan hak asasi sebagai warga negara. Menurut Plant (2011), suatu pendekatan alternatif mengenai persoalan homoseksualitas menekankan pandangan bahwa individu seharusnya menikmati kebebasan untuk mengekspresikan hukuman religius terhadap pelaku penyimpangan moral (kejahatan), tetapi apakah kemudian kejahatan harus meliputi status orang sebagai warga negara yang memiliki kebebasan yang sama. Agama merupakan justifikasi yang spesial dan memiliki kekuatan dalam menolak status persamaan kewarganegaraan.

Agama dalam kaitannya dengan identitas diri berfungsi mengurangi ketidakpastian mengenai refleksi diri maupun dalam mengidentifikasikan diri dengan kelompoknya. Individu dalam komunitas agamanya mengidentifikasi agama, mematuhi ideologinya atau pandangannya, dan menyesuaikan perilakunya dalam kehidupan sehari-hari. Mereka berpendapatan bahwa agama memiliki ciri khusus dan sangat cocok untuk mengurangi perasaan ketidakpastian diri. Agama menghasilkan sistem kepercayaan preskriptif normatif yang berhubungan dengan kehidupan sehari-hari. Selain itu, agama berkaitan dengan asal eksistensi seseorang, keutuhan komunitas, dan ritual. Komunitas agama menghasilkan panduan moral dan aturan hidup yang meliputi kehidupan seseorang dan mengurangi ketidakpastian. Pada sisi lain, religiusitas seseorang dapat menstransformasi ke dalam fanatisme agama dan ekstremisme (Hogg, *et al.*, 2010).

Agama selanjutnya memengaruhi banyak aspek kehidupan manusia. Misalnya, temuan Kopko (2012) menyebutkan agama mempunyai efek terhadap partisipasi politik. Doktrin Gereja Mennonite AS melarang aktivitas politik karena sifat "duniawiahnya". Meskipun demikian, belum ada kejelasan doktrin agama tradisional apakah juga memengaruhi partisipasi politik. Kenyataan, menunjukkan bahwa jemaah gereja Mennonite menunjukkan aktivitas politik yang rendah. Sementara itu, hasil penelitian Maclean *et al.* (2004) menunjukkan bahwa agama berkorelasi dengan perilaku altruistik. Beberapa komponen personalitas merupakan media yang menghubungkan antara alasan moral dan perilaku moral. Penelitian terakhir menemukan peran bahwa integrasi identitas (eksistensi nilai-nilai moral terintegrasi ke dalam identitas) dan orientasi agama (motivasi untuk terlibat dalam praktik keagamaan) berperan dalam memfungsikan moral. Pada sisi lain, Desmond (2011) menemukan bahwa religiusitas berpengaruh terhadap penggunaan mariyuana dan alkohol, penyerangan, dan perempasan hak milik.

Dengan demikian, kebebasan mengekspresikan agama sebagai kepercayaannya sering kali berhadapan dengan hukum positif suatu negara. Dalam banyak kasus hukum positif suatu negara tidak menjamin secara penuh kebebasan ekspresi agama warga negaranya. Celah tersebut yang sering menimbulkan konflik sosial berbasis agama di suatu negara. Hukum positif baru

yang dirumuskan sebagai respons terhadap persoalan itu dalam banyak kasus juga tidak melihat persoalan secara komprehensif. Sebagai contoh, isu jilbab (*headcraft*) di beberapa negara Eropa, kemudian direspons dengan munculnya berbagai peraturan hukum yang mengatur hal itu, tetapi tidak menyertakan perspektif Islam. Menurut Marshall (2008), kebebasan berekspresi agama merupakan elemen fundamental ekspresi identitas bagi pemeluknya. Meskipun demikian, yurisprudensi pengadilan hak asasi manusia Eropa mengenai jilbab tidak merujuk pada otonomitas dan hak identitas para penuntut kebebasan berekspresi tersebut (muslimah). Hukum yang baru ini memfokuskan pada artikel sembilan konvensi Eropa mengenai hak asasi manusia yang bertentangan dengan hak untuk otonomitas personal dan identitas yang sekarang dikembangkan oleh pengadilan dalam menginterpretasikan artikel delapan yang berisi hak-hak untuk menghargai kehidupan privat seseorang.

Identitas agama merupakan salah satu identitas yang sensitif ketika mendapat serangan atau ancaman dari komunitas lain. Dalam dunia yang semakin mengglobal saat ini sensivitas semakin tinggi karena peristiwa yang terjadi pada satu belahan dunia dapat segera memicu mobilisasi sentimen di seluruh dunia. Komunitas agama saat ini menjadi komunitas transnasional. Penderitaan yang dialami Muslim di Palestina, Myanmar, dan Afghanistan, misalnya, menjadi penderitaan seluruh Muslim di belahan dunia lain. Hal inilah yang menurut Weller (2001) semakin menegaskan pentingnya politik identitas di suatu negara pluralistik seperti Inggris. Rasa memiliki (*sense of belonging*) terhadap "komunitas terbayangkan" transnasional merupakan fenomena yang harus direspons dengan politik identitas. Di Inggris kontroversi Salman Rusdhie mendorong mobilisasi identitas diri Muslim pertama yang berskala besar, demikian pula kontroversi seputar rencana diizinkannya Bhaktivedanta Manor sebagai tempat ibadah menjadi faktor mobilisasi identitas Hindu di ranah publik. Kelompok-kelompok khusus mulai mendefinisikan dirinya dalam terminologi personal dan/atau komunitas etnik dan identitas agama.

Faktor migrasi merupakan salah satu penyebab identitas agama menjadi persoalan dalam kaitannya dengan politik identitas di suatu negara. Gelombang migrasi kaum Muslim di berbagai negara Eropa dan Amerika sejak beberapa dekade terakhir ini merupakan keniscayaan dan hal itu membentuk "Muslim

diaspora" di negara-negara yang mayoritas penduduknya nonmuslim. Di AS menurut Williams (2011), sekalipun kaum Muslim telah lama ada khususnya di kalangan Afro-Amerika, Islam di Amerika senyatanya sedang berproses berkaitan dengan gelombang migrasi Muslim ke AS sejak 1965. Citra yang dialamatkan ke Islam dan hambatan institusional masyarakat sipil berasal dari institusi sosial utama dan penduduk asli Amerika merupakan dua kekuatan sosial yang membentuk Islam di Amerika.

Perkembangan Islam di berbagai negara dianggap sebagai ancaman bagi eksistensi agama-agama besar maupun agama-agama tradisional. Kontestasi agama menimbulkan konflik identitas di ranah publik. Di Afrika Selatan, misalnya, menurut Amoah & Bennet (2008), agama-agama tradisional di Afrika Selatan tercancam oleh kekuatan-kekuatan sekulerisme dan perkembangan Kristen dan Islam. Meskipun demikian, kontestasi agama-agama tradisional dibandingkan dengan kepercayaan monoteistik, sebenarnya hanya menyangkut hal-hal yang remeh, seperti lokasi makam penguburan—yang berpotensi melanggar hak milik orang—atau pengorbanan binatang—yang mungkin bertentangan dengan peraturan kesehatan kota dan aktivis hak-hak binatang. Alasan negara mempertahankan agama tradisional terletak dalam sifat sinkretisnya. Dalam hal ini, tidak ada klaim dogmatik untuk menjawab pertanyaan mendasar mengenai eksistensi dan moralitas, yang merupakan isu menarik agama monoteistik. Pemerintah merekomendasikan masyarakatnya untuk kembali memeluk agama tradisional dan tidak memaksakan kultur dominan serta ada perlindungan khusus terhadap agama tradisional.

Kontestasi antara agama-agama besar dunia dan kepercayaan tradisional masyarakat juga terjadi di Mexico. Menurut Otero (2003), organisasi Protestan Liberal di Mexico aktif berperan dalam proses de-Indianisasi. Kebijakan ini mengancam bentuk-bentuk budaya asli dan konsekuensinya membahayakan pemeliharaan identitas etnik. Proses tersebut tidak hanya terjadi di pusat kota yang maju melalui pendidikan dan Evangelisasi, tetapi juga terjadi di daerah pedalaman. Meluasnya Protestantisme di kalangan komunitas penduduk asli didukung bukti bahwa ideologi tersebut lebih cocok diadaptasikan daripada Katolikisme dan ideologi-ideologi tradisional dalam rangka menuju suatu sistem pertanian yang terintegrasi ke ekonomi pasar kapitalis. Sebaliknya,

Katolikisme hanya cocok untuk sistem pertanian subsistensi. Dalam kasus ini, elemen alam, seperti hujan, angin, dan sinar matahari dipandang hanya sebagai faktor yang menentukan keberhasilan atau kegagalan panen.

Konflik identitas menjadi keniscayaan terutama pada masyarakat pluralistik dan sedang mengalami perubahan sosial yang berjalan cepat. Pada tipe masyarakat ini, konflik yang terjadi lebih kompleks karena tidak hanya terjadi antarkelompok agama atau etnik, tetapi juga antara kelompok yang ingin mempertahankan nilai-nilai lama dengan kelompok yang menghendaki perubahan nilai. Negara-negara pecahan Yugoslavia dan Uni Soviet merupakan contoh terbaik untuk mendeskripsikan kontestasi antarideologi di masyarakat. Negara-negara tersebut sejak lama menganut ideologi komunis disertai dengan kuatnya ortodoksi agama. Dalam beberapa dekade terakhir, negara-negara tersebut berusaha menjelma menjadi negara "baru" dalam arti konfigurasi nilai-nilai ideologi yang sesuai dengan perkembangan zaman. Negara Serbia, misalnya, merupakan salah satu negara yang berusaha "meramu" ideologi dan agama yang ada untuk menciptakan model kultural-nasional. Negara ini layaknya sebuah bejana besar yang terdiri atas kelompok-kelompok etnis yang saling berkelindan dengan kelompok-kelompok agama.

Saat ini di Serbia, gereja ortodoks mempunyai posisi penting baik di ranah publik maupun politik. Gereja ini merupakan institusi nasional yang mempunyai pengaruh besar terhadap kebijakan negara dan media. Pada saat yang sama, Serbia sebagai negara sekuler, pemisahan antara negara dan gereja diatur dalam undang-undang yang berlaku. Ateisme semakin melemah, partai politik semakin kental nuansa religiusnya baik dalam program-programnya maupun dalam *platform* politiknya. Setiap partai memiliki sejumlah pendukung dari kelompok agamawan. Meskipun demikian, agama sebagai sebuah fakta politik pada masyarakat pos-komunis tidak hanya berhubungan dengan hal-hal negatif. Dalam hal ini juga ada kebutuhan untuk menyatukan dan menstabilisasikan masyarakat. Pada lain pihak terjadi penyalahgunaan simbol-simbol agama dan nilai-nilai yang menjadi sensitif dari setiap pengaruh eksternal. Ideologi pluralisme kultural radikal menstimulasi etnik minoritas melihat dirinya sebagai entitas *independent* yang terpisah dari negara (Ocokoljic & Cvetkovski, 2010).

Penguatan identitas etnik dan rasial (termasuk minoritas), pemisahan antara negara dan agama serta rekonstruksi identitas nasional di tengah pluralisme masyarakat tampaknya merupakan gejala umum yang terjadi di banyak tempat. Tanzania, misalnya, merupakan contoh negara yang juga sedang mengalami kecenderungan tersebut. Menurut Campbell (1999) di Tanzania terjadi kompetisi antaretnik, agama, dan rasial di tengah perubahan sosioekonomi cepat dan penurunan otoritas dan legitimasi negara. Selama hampir empat dekade, partai penguasa mengeluarkan berbagai kebijakan yang bertujuan mengonstruksi identitas nasional sekuler sehingga dapat menyatukan perbedaan kelompok sosial di bawah bendera sosialisme Afrika. Meskipun demikian, penurunan ekonomi pada dekade 1980-an dan liberalisasi politik pada dekade 1990-an berkontribusi secara langsung terjadinya serangkaian pergolakan yang mendorong warga negara Tanzania untuk meredefinisikan kembali struktur perbedaan umum dan merekonstruksi identitas nasional.

Pembentukan karakter bangsa pada masyarakat yang pluralistik menjadi persoalan yang rumit. Perkaranya bukan hanya soal kontestasi antarkelompok etnik atau agama yang masing-masing berkepentingan untuk mengekspresikan identitasnya, melainkan juga pada implementasi kebijakan negara dalam membangun karakter bangsa. Anderson *et al*. (2012) yang melakukan studi di AS menemukan bahwa banyak guru sekolah publik di AS mengajar dengan perspektif agama Protestan, Kristen, dan sistem kepercayaan kelas menengah meskipun komposisi murid merefleksikan perubahan demografi di banyak komunitas di AS. Perbedaan persepsi mengenai prinsip pemisahan antara gereja dan negara dan kurangnya pengetahuan teologi atau agama menyebabkan banyak guru menggunakan referensi dari agama inklusif dalam kurikulum multikultural. Meskipun murid menyadari bahwa agama merupakan bagian dari identitas kultural mereka, kesadaran ini tidak menjamin sensitivitas. Peran guru dalam hal ini ialah bagaimana membantu memediasi pemahaman baru mengenai perbedaan kultural dan agama dan bagaimana penghargaan dan dukungan legal bagi inklusi agama dalam kelas yang multikultur dikembangkan.

B. AGAMA DAN MODAL SOSIAL

Salah satu kecenderungan di tengah arus globalisasi yang semakin cepat ialah menurunnya modal sosial di berbagai negara. Kecenderungan ini berkorelasi dengan berkembangnya individualisme. Putnam mendeskripsikan kecenderungan ini melalui karyanya yang berjudul *Bowling Alone* (2000). Putnam mendefinisikan modal sosial sebagai seperangkat asosiasi antarmanusia yang bersifat horizontal yang mencakup jaringan dan norma bersama yang berpengaruh terhadap produktivitas suatu masyarakat. Intinya Putnam melihat modal sosial meliputi hubungan sosial, norma sosial, dan kepercayaan (*trust*). Modal sosial menunjuk pada sumber daya yang dimiliki seseorang yang berasal dari jaringan sosialnya. Individu memperoleh keuntungan dari partisipasinya dalam kelompok sosial.

Secara teoretis konsep modal sosial menurut Fenger (dalam Hassan, 2013) mempunyai empat dimensi, yakni ekonomi, sosial, kultural, dan politik. Dimensi ekonomi memfokuskan pada hubungan antara kesehatan ekonomi suatu negara dan kondisi kohesivitas masyarakatnya. Dalam masyarakat yang tinggi tingkat kohesivitas sosialnya maka tingkat disparitasnya rendah. Logika dibalik proposisi ini ialah bahwa masyarakat yang kohesif akan menghasilkan pertumbuhan ekonomi. Dimensi sosial berkaitan dengan introduksi modal sosial. Modal sosial merujuk pada "jaringan hubungan yang dibangun untuk mengatasi problem hidup, menghasilkan keuntungan kolektif atau gerakan untuk melakukan pengendalian terhadap lingkungan.

Modal sosial membutuhkan kohesi sosial karena kohesi sosial membutuhkan interaksi koperatif antarwarga yang secara esensial berlandaskan pada kepercayaan (*trust*). Dimensi kultural menekankan pada "komponen ideasional" dari kohesi sosial. Pada dimensi ini masyarakat memiliki nilai-nilai bersama dan rasa memiliki (*sense of belonging*) yang tinggi. Sementara itu, dimensi politik melihat bagaimana masyarakat berfungsi sebagai sistem politik. Anggota masyarakat yang secara sosial kohesif merasa bahwa mereka aktif secara politik dan keterlibatan politiknya tersebut mempunyai makna. Ciri lain dari dimensi ini ialah kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah dan persepsinya terhadap legitimasi sistem politik.

Kaitannya dengan agama, modal sosial menjadi topik studi yang menarik banyak ahli. Ciri menonjol yang terdapat dalam modal sosial ialah kepercayaan (*trust*). Hubungan-hubungan sosial yang dilandasi saling percaya merupakan modal sosial berharga bagi aktor-aktor yang terlibat. Berbagai pertanyaan mendasar kemudian muncul, seperti faktor apa saja yang menyebabkan seseorang dapat dipercaya (atau sebaliknya memercayai) orang lain? Apakah ada pengaruh agama terhadap tingkat kepercayaan seseorang? Pandangan umum menyatakan bahwa seseorang dipercaya orang lain karena dalam kesejarahannya orang tersebut menampilkan perilaku kejujuran. Secara teoretis kejujuran (*honesty*) dipengaruhi oleh pandangan ideologis dalam hal ini tingkat religiusitas seseorang.

Menurut Norenzayan *et al.* (2009), perbedaan antara individu yang religius dan yang tidak terletak dalam hal kepercayaannya. Individu yang religius pandangannya dipengaruhi oleh kekuatan supranatural atau yang bersifat ketuhanan, sedangkan individu yang tidak religius sangat dipengaruhi oleh pandangan sekuler. Akibatnya, respons mereka berbeda dalam menghadapi ancaman dan tatangan hidup. Individu yang religius dan yang tidak religius berbeda dalam hal tingkat harga diri atau dalam aksesibilitas pemikiran kematian. Kepercayaan agama di kalangan pengikutnya memainkan peran defensif terhadap kesadaran akan kematian.

Penjelasan lain dalam hal ini berasal dari tulisan Hopkins (2011) yang antara lain menyatakan bahwa identitas agama seseorang (terutama minoritas) memengaruhi kohesi sosial dan jaringan sosial inter dan antarkelompok yang selanjutnya berkontribusi terhadap harmoni antarkelompok. Sebagai contoh, hubungan-hubungan resiprokal yang dicirikan oleh kepercayaan dan resiprositas dapat membentuk modal sosial yang memfasilitasi integrasi sosial. Akan tetapi, bagaimana jaringan sosial digunakan dan bagaimana hubungan-hubungan berkembang tergantung pada pemahaman anggota kelompok terhadap identitas kolektif mereka.

Kenyataannya isu-isu seperti menurunnya kohesi sosial di berbagai negara menjadi perhatian banyak pihak. Di Belanda, menurut Schmeets & te Riele (2010), topik yang berhubungan dengan modal sosial dan kohesi sosial merupakan agenda politik penting. Isu-isu seperti asimilasi kultural, peran

Islam dan dampaknya terhadap kehidupan masyarakat, dampak diversitas etnik terhadap kohesi sosial dalam ketetanggaan, dan perhatian terhadap kurangnya solidaritas merupakan berita sehari-hari. Konsekuensinya, dibutuhkan lebih banyak informasi statistik yang menjelaskan penurunan kohesi sosial. Sejalan dengan hal ini, *Statistics Netherlands* (SN) memulai program riset terhadap kohesi sosial sejak 2008 dan memperkenalkan kerangka analisis yang meliputi tiga dimensi: (1) partisipasi; (2) kepercayaan; (3) integrasi.

Secara keseluruhan, tingkat partisipasi dan kepercayaan meningkat, tetapi terdapat perbedaan signifikan antarsubpopulasi. Masyarakat dengan tingkat pendidikan yang lebih tinggi menunjukkan tingkat partisipasi yang lebih tinggi (sosial, organisasi, dan politik) dan kepercayaan (sosial dan institusional) daripada masyarakat yang berpendidikan lebih rendah. Skor tertinggi dari berbagai aspek kohesi sosial ditemukan di kalangan masyarakat yang religius dibandingkan yang tidak religius. Secara lebih khusus, hal ini berlaku pada dua denominasi Protestan, yakni PKN dan Calvinis yang kemudian diikuti oleh *the Dutch Reformed*, kelompok Katolik, dan Muslim. Demikian pula umur, gender, dan asal negara berkorelasi dengan berbagai aspek kohesi sosial. Selanjutnya, di daerah perkotaan terdapat perbedaan jelas dalam tingkat partisipasi dan kepercayaan, yang berkorelasi dengan keterlibatan agama (kesungguhan orang yang rajin ke gereja, Protestan, Katolik, dan Muslim). Sebagaimana juga berbagai karakteristik sosio-ekonomi. Muslim yang sangat terkonsentrasi, minoritas etnik non-Barat, orang yang tidak beragama, kelompok yang tidak terdidik, kelompok masyarakat berpenghasilan rendah, penyewa rumah, dan masyarakat yang hidup dari asuransi sosial secara negatif berkorelasi dengan kohesi sosial. Hal yang sama, korelasi positif ditemukan antara Protestan konsentrasi tinggi dan berbagai aspek kohesi sosial.

Modal sosial dalam konteks masyarakat pluralistik menjadi problem yang rumit. Dalam tipe masyarakat seperti ini setiap unsur masyarakat memiliki budaya yang menghasilkan pandangan dunia (*worldview*) yang berbeda dan hal itu berdampak pada terbentuknya modal sosial. Pada umumnya modal sosial lebih kuat antaranggota dalam satu kelompok sosial, tetapi lemah ketika berhubungan dengan kelompok sosial lain. Selain itu, masyarakat atau negara pluralistik secara politis menghadapi ancaman disintegrasi disebabkan oleh

perbedaan-perbedaan yang tidak bisa didamaikan mengenai berbagai hal antarkelompok sosial. Ukraina, misalnya, merupakan contoh negara yang sedang menghadapi masalah tersebut berkaitan dengan tuntutan merdeka Republik Krimea yang selama ini diberikan otonomi. Studi yang dilakukan Nikolko & Carment (2010) menemukan bahwa meskipun Ukraina memiliki banyak aktor sipil—yang secara teoretis mampu membentuk modal sosial dan kerja sama antaretnik yang kuat—tetapi tujuan tersebut masih jauh dari harapan. Masih terbentang jalan panjang untuk mencapai kepercayaan dan nilai-nilai bersama yang menjadi basis pertumbuhan ekonomi dan politik di Ukraina.

Pertumbuhan ekonomi suatu masyarakat yang dipercaya oleh banyak ahli membutuhkan prasyarat modal sosial yang kuat. Dari berbagai studi yang di lakukan menunjukkan hal itu. Menurut Pye (1999), perkembangan di Asia Timur dan Tenggara mendukung teori bahwa keberhasilan dalam bidang ekonomi memengaruhi demokrasi politik. Dalam dua dekade terakhir ini pertumbuhan ekonomi selalu diikuti dengan perkembangan demokrasi. Pertama Jepang, kemudian Korea Selatan dan Taiwan yang mengganti sistem politik satu partai, otoritarian dan tradisonal menjadi negara demokrasi yang sehat. Keberhasilan ini memberikan harapan bahwa Cina dan beberapa negara Asia Tenggara yang juga sedang mengalami perkembangan ekonomi akan mengikuti langkah yang sama. Secara implisit fenomena ini menguatkan teori modernisasi bahwa bantuan ekonomi luar negeri yang membantu pertumbuhan ekonomi suatu negara merupakan bagian langkah persiapan menuju transisi demokrasi.

Dengan demikian, secara politis modal sosial suatu masyarakat ditandai dengan, misalnya demokrasi. Indikasi lain tentunya ialah tingkat partisipasi masyarakat secara politis dalam pemilu maupun dalam kebijakan publik. Isu partisipasi politik ini menjadi topik studi banyak ahli hingga saat ini. Terdapat banyak faktor yang memengaruhi partisipasi politik ini, salah satunya ialah agama. Studi yang dilakukan Besser (2011) di kalangan masyarakat Skandinavia menunjukkan bahwa orang Skandinavia yang berafiliasi Lutheran, terutama yang tinggal di perkotaan tanpa memerhatikan asal etniknya ternyata memiliki modal sosial yang lebih tinggi daripada kelompok sosial lain. Penduduk kota Ioawa dengan proporsi orang Skandinavian yang lebih tinggi mempunyai

modal sosial dan partisipasi masyarakat yang lebih tinggi daripada kota yang didominasi oleh etnik lain.

Signifikansi hubungan antara agama dan modal sosial juga dikonfirmasi oleh Traunmüler (2011) yang melakukan studi di Jerman. Menurutnya, agama merupakan sumber kepercayaan sosial. Berdasarkan pada data panel sosio ekonomi Jerman ditunjukkan bahwa terdapat efek positif ganda Protestantisme, yakni ternyata Protestantisme tidak hanya cenderung lebih dipercaya, tetapi juga meningkatkan kepercayaan agama individual. Sebaliknya, tingkat kepercayaan sosial kurang berkembang di wilayah yang penduduknya dominan Katolik. Selain itu, meskipun orang Katolik lebih dipercaya daripada orang yang tidak beragama, mereka tidak berbeda dari kelompok Kristen yang lebih kecil atau Muslim. Pendapat yang menyatakan bahwa kelompok agama tertentu dan khususnya agama minoritas cenderung tidak dipercaya oleh masyarakat luas tidak terbukti secara empiris. Selanjutnya, frekuensi kunjungan ke gereja merupakan variabel prediktor yang kuat bagi tingkat kepercayaan sosial. Meskipun demikian, kesungguhan hati (dalam beragama) tidak dapat dideteksi.

Modal sosial bukan sesuatu yang tumbuh dengan sendirinya, melainkan melalui proses panjang di masyarakat. Menurut Brown *et al.* (2010), diskursus politik (termasuk di tempat ibadah) merupakan media pengembangan modal sosial yang pada gilirannya dapat meningkatkan minat masyarakat yang berasal dari berbagi latarbelakang etnik. Aktivis (pemimpin) gereja mempunyai peran penting dalam mendorong tumbuhnya solidaritas sosial antaretnik. Secara lebih khusus peran aktivis gereja dalam hal ini ialah menekankan etika universal yang berlaku bagi semua kelompok etnik. Meskipun demikian, efek dikursus ini berbeda antarkelompok etnik dalam hal modal sosialnya. Di kalangan negro dan kulit putih, pengaruh diskursus tersebut tidak mempunyai dampak terhadap tingkat kepercayaan bahwa orang kulit putih dan minoritas mempunyai kesesuaian satu sama lain atau dalam hal kemungkinan beraliansi politik antaretnik. Sebagai perbandingannya, diskursus tersebut memberikan kontribusi di kalangan keturunan Spanyol. Meskipun demikian, aktivitas-aktivitas di tempat-tempat ibadah sering kali dicurigai sebagai pemicu munculnya berbagai aksi teror dan konflik sosial di beberapa negara. Aktivitas tersebut sering diidentikan dengan fundamentalisme agama sehingga kemudian

dicurigai dan terjadi perubahan kebijakan secara drastis seperti yang terjadi di Inggris.

Menurut Edge (2010), setelah serangan teroris di London 7 Juli 2005 atau yang dikenal sebagai 7/7, otoritas tempat-tempat suci menjadi problematik. Pemerintah Inggris kemudian melakukan pengaturan terhadap tempat-tempat suci (ibadah), khususnya aktivitas keagamaan yang dilakukan di dalamnya. Aturan ini kemudian menyebabkan otoritas tempat suci menurun. Kebijakan tersebut ternyata tidak sama untuk semua agama. Inggris menerapkan kebijakan yang lunak terhadap berbagai komunitas Islam yang cenderung memperkuat agama. Kebijakan ini berhasil menghindarkan konflik antaragama sisi dan memperkuat Islam. Meskipun tidak konstitusional dalam terminologi hukum Inggris, kebijakan tersebut mendapat tanggapan positif masyarakat.

Dengan demikian, agama dapat diperlakukan sebagai modal sosial. Menurut Candland (2000), komunitas beragama membutuhkan interaksi *face-to-face* yang bervariasi untuk mengembangkan kepercayaan masing-masing. Kesamaan agama memungkinkan penganutnya saling percaya. Sebagai seorang Muslim, misalnya, setiap perkataannya merupakan jaminan karena terdapat kepercayaan bahwa setiap perkataan atau perbuatan diketahui Allah dan akan dipertanggungjawabkan di akhirat. Dalam agama Buddha, terdapat kepercayaan bahwa kebahagiaan merupakan dampak langsung dari perkataan dan darma kepada orang lain. Setiap agama berhubungan dengan kesadaran mempertahankan modal sosial melalui kepercayaannya. Kebaikan yang dilakukan tokoh agama akan diikuti oleh umatnya dalam berhubungan dengan umat lain di luar kewajiban formalnya sebagai anggota masyarakat. Organisasi-organisasi sosial menggunakan modal sosial untuk kepentingan kemanusiaan secara keseluruhan. Misalnya, Jemaah Islamiyah berorientasi memperkuat kepercayaan anggotanya agar mematuhi norma-norma agama dan sosial yang mendasar dalam Islam. Nahdatul Ulama bertujuan mempromosikan nilai-nilai tradisional Islam guna menghormati martabat manusia.

Nilai-nilai agama dapat memiliki fungsi memperkuat kohesi dan modal sosial dan berbagai keuntungan lain jika dipenuhi beberapa syarat salah satunya ialah transmisi nilai-nilai antargenerasi. Menurut Patacchini & Zenou (2011), usaha yang dilakukan orangtua dan kualitas teman sebaya mempunyai

arti penting bagi terbentuknya perilaku religius anak. Studi yang dilakukan di AS menemukan bahwa tingkat religiusitas orangtua dan usahanya untuk menstransmisikan nilai-nilai religius mengindikasikan komplementaritas kultural. Sementara orangtua yang tidak religius menunjukkan indikasi substitusitabilitas kultural. Dalam transmisi nilai agama di keluarga yang religius, peran teman sebaya hanya bersifat tidak langsung, sedangkan pada keluarga yang tidak religius, pengaruh teman sebaya bersifat signifikan dan langsung.

Pentingnya transmisi nilai antargenerasi memperkuat teori bahwa perilaku agama merupakan proses evolutif yang berlangsung lama. Menurut Palmer *et al*. (2008), banyak ahli psikologi yang kini mendalami isu totemisme untuk menjelaskan fenomena agama. Asumsi yang biasa digunakan ialah bahwa perilaku agama merupakan hasil mekanisme psikologis evolutif. Studi yang dilakukannya memfokuskan pada dua aspek totemisme. Pertama, jika perilaku agama merupakan hasil mekanisme sederhana psikologis evolutif, apakah hal itu tidak terjadi "lompatan" mekanisme psikologis individual? Kenyataannya, totemisme Australia sebagaimana totemisme lain sangat tradisional, turun-temurun antargenerasi hingga ratusan generasi berikutnya. Kedua, mengasumsikan bahwa semua penganut totemisme secara aktual percaya dengan klaim agamanya menjadi problem. Penjelasan alternatif mengenai hal ini ialah bahwa faktor yang memengaruhi totemisme bukan terletak pada asumsi yang menyatakan bahwa penganut totemisme buta huruf dan naïf karena mereka mempunyai kepercayaan aneh, melainkan merupakan mekanisme kultural yang bertujuan membangun dan mempertahankan hubungan-hubungan sosial di kalangan kerabat baik dekat maupun jauh.

Saat ini perilaku agama menjadi topik penelitian banyak ahli karena mempunyai dampak luas selain kompleksitas faktor-faktor yang memengaruhinya. Salah satu pertanyaan yang mendasar berkaitan dengan dampak perilaku agama ialah apakah memengaruhi kebahagiaan seseorang. Studi yang dilakukan Clark & Lelkes (2009) menggunakan data survei yang dikumpulkan dari 90.000 orang di 26 negara Eropa untuk menguji efek "peluberan" agama terhadap kepuasan hidup. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perilaku agama berkorelasi positif dengan kepuasan hidup. Penganut

Protestan maupun Katolik cenderung lebih menyukai hidup dalam wilayah yang agamanya dominan. Untuk ukuran kepuasan hidup, penganut Protestan cenderung lebih puas daripada orang Katolik. Meskipun demikian, efek "peluberan" dari agama lain tidak dapat dijelaskan oleh modal sosial, kriminalitas, atau kepercayaan.

Studi lain mengorelasikan antara perilaku agama dalam hal ini ialah kunjungan ke gereja dengan tingkat kebangkrutan usaha (bank). Studi yang dilakukan Hansen & Hansen (2008) menunjukkan bahwa negara-negara di Amerika yang tingkat kunjungan ke gerejanya tinggi memiliki tingkat kebangkrutan bank yang rendah dari 1921 hingga 1932 dan negara-negara yang kunjungan gerejanya terkonsentrasi di beberapa gereja memiliki tingkat kebangkrutan bank yang juga rendah. Kebangkrutan usaha baik yang voluntir maupun nonvoluntir yang lebih rendah terdapat di negara dengan jumlah jemaah gereja yang lebih tinggi. Bukti ini memperkuat pendapat bahwa keanggotaan gereja memengaruhi tingkat kebangkrutan melalui mekanisme jejaring penyelamatan dan penghormatan terhadap komitmen. Studi yang dilakukan Naughton & Cornwall (2009) juga mengorelasikan antara agama dan dunia bisnis. Menurutnya agama mempunyai peran penting dalam membentuk "*entrepreneurial virtues*". Penganut Katolik umumnya menghubungkan antara usaha enterpreneur yang dijalaninya dan visi moral dan spiritual. Agama membentuk tatanan ekonomi yang memanusiakan bisnis sehingga hal itu membawa kebaikan bagi sesama.

C. MEDIA MASSA DAN AGAMA

Peran media massa dalam kehidupan manusia sudah tidak diragukan lagi. Agama sebagai salah satu aspek kehidupan manusia juga mendapat pengaruh besar dari media massa. Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang pesat mendorong perkembangan agama dan mengubah performa agama sehingga lebih "menarik" bagi komunitas agama maupun masyarakat awam. Penyebaran agama melalui dakwah, misalnya, tidak lagi hanya dilakukan secara langsung (*face to face*), tetapi juga melalui media massa, baik media cetak maupun media elektronik (TV, internet, dan sebagainya). Selain itu,

media massa mendorong globalisasi komunitas agama sekaligus berbagai isu yang berkaitan dengan agama. Kecenderungan-kecenderungan tersebut terjadi di seluruh dunia.

Media masa mempunyai peran sangat krusial di setiap masyarakat. Media masa secara umum dapat dilihat dari dua sisi. Pertama, sebagai perangkat teknologi memainkan peran diseminasi informasi kepada audien yang lebih luas dan heterogen. Kedua, sebagai institusi sosial, yang sangat terorganisasi atau memiliki hubungan jelas dalam mengumpulkan, memproses, mengemas, dan mendesiminasikan informasi bagi konsumsi publik. Dengan demikian, media massa merupakan institusi sosial atau sistem yang memiliki fungsi sebagaimana institusi sosial lain, termasuk institusi agama. Media masa sebagai pengawas masyarakat tidak dapat dipisahkan dari institusi agama. Baik media siaran maupun cetak dapat digunakan untuk mempropagandakan moral, etika, dan norma yang menjadi prinsip dasar pembinaan bangsa sambil melarang siaran kepalsuan agama. Kekuatan media juga dapat digunakan untuk merekonstruksi sistem nilai-nilai nasional dengan menyiarkan kegiatan-kegiatan agama. Media mempunyai kemampuan untuk mengomunikasikan pesan agama yang memungkinkan orang memiliki semangat hidup, etos kerja, ketaatan mematuhi aturan Tuhan, dan prinsip-prinsip hidup bersama sehingga berdampak positif bagi perkembangan masyarakat (Ogwo *et al.*, 2013).

Dalam konteks masyarakat yang relatif homogen dari segi religiusitasnya, peran media massa selain menyebarluaskan nilai-nilai agama, dapat mengangkat isu-isu yang lebih universal, misalnya pendidikan, politik, dan kesetaraan gender. Perkembangan sinema dan film di Iran barangkali dapat menjadi contoh dalam hal ini. Menurut Bahar (2010), pada masa sebelum revolusi Islam di Iran, dunia sinema dan film di Iran menggambarkan perempuan sebagai objek dan komoditas. Peran para aktris menghilang saat revolusi. Peran para aktris tersebut muncul kembali setelah revolusi dengan performa yang berbeda. Tema-tema sinema dan film tidak lagi sebatas perang, tetapi juga isu-isu politik. Dengan kata lain, perempuan (aktris) Iran mempunyai kesempatan untuk memperbaiki diri baik dalam agama maupun perannya dalam sinema. Perubahan seperti itu tidak terlepas dari konteks masyarakat yang sedang mengalami perubahan pada banyak bidang terutama meningkatnya pendidikan kaum perempuan di Iran.

Dalam konteks masyarakat multireligius, peran media massa meskipun demikian menjadi problematik. Isunya ialah apakah media massa mampu menyembunyikan ketegangan antaragama atau membantu menumbuhkan saling pengertian atau sebaliknya? Studi yang dilakukan Dahinden *et al*. (2011) di Swiss menunjukkan adanya perbedaan signifikan antara Islam dan Kristen. Kristen dan denominasinya selalu dipresentasikan dalam kerangka dan narasi positif (contoh "ibu yang baik"), sedangkan citra Islam cenderung negatif. Islam mendapat perhatian media yang besar, tetapi fokusnya bukan pada Islam di Swiss, melainkan di luar negeri. Sejumlah *interview* kualitatif dengan jurnalis dan analisis representasi organisasi agama menunjukkan bahwa citra negatif tidak disebabkan sikap anti-Islam, tetapi lebih merupakan dampak dari rutinitas para jurnalis.

Kapasitas para jurnalis dalam mengemas isu-isu sensitif tersebut menjadi penting. Para jurnalis dan awak media selayaknya memiliki kepekaan yang tinggi dalam mereportase dan membuat produk media sehingga tidak menimbulkan konflik yang lebih luas dalam konteks masyarakat pluralistik. Studi yang dilakukan Nwabueze & Ebeze (2013) di Nigeria merekomendasikan bahwa jurnalis harus dilatih secara reguler tentang terorisme dan reportase konflik sehingga selalu mengikuti teknik modern yang dapat digunakan dalam mengatasi kondisi ketidakamanan di negeri tersebut.

Hubungan interaktif masih terjaga sekalipun penyebarluasan agama melalui media massa. Sebagai contoh, di Jepang konseling agama dilakukan secara *online* melalui *website*. Menurut Kawabata & Tamura (2007), agama baru (*Konkokyo* dan *Tenrikyo*) yang berkembang di Jepang menyediakan layanan konseling secara *on line* dan ternyata berhasil memberikan apa yang dibutuhkan masyarakat dalam mengakses pengetahuan agama. Studi yang dilakukan Baffelli (2007) di Jepang juga menyimpulkan signifikansi peran media massa dalam tumbuhnya agama baru di Jepang. Sebagai contoh, sebuah komunitas agama baru yang disebut *kofuku no kagaku*, yang didirikan pada 1986 meraih kesuksesannya melalui strategi komunikasi. Media masa dalam konteks perkembangan agama dan politik mempunyai peran ganda, pada satu sisi berfungsi sebagai instrumen legitimasi pemimpin tetapi pada sisi lain dapat berfungsi mendelegitimasi pemimpin.

Perkembangan agama baru di Amerika tidak terlepas dari peran media massa. Studi yang dilakukan McCloud (2007) menunjukkan bahwa banyak majalah Amerika yang mendeskripsikan perkembangan agama baru sejak PD II. Pada dekade 1950–1960-an para jurnalis menggunakan tema eksotisme perang dingin dan subversi untuk menggambarkan agama baru. Akhir dekade 1960-an hingga awal 1970-an subjek dan tema mulai mengalami perubahan. Majalah-majalah secara ambivalen melaporkan perkembangan agama baru Asia (*guru*) pada satu sisi dan perkembangan "*counterculture*" di kalangan pemuda pada sisi lain. Pertengahan dekade 1970-an citra agama baru di media menjadi lebih tidak menyenangkan. Media massa merepresentasikan agama baru sebagai sebuah ancaman dalam mencuci otak para pengikutnya. Pada 1978 di Jonestown terjadi bunuh diri massal dan hal itu makin memperkuat *stereotype* negatif agama atau sekte baru. Kondisi seperti ini terus berlanjut hingga dekade 1990-an.

Media massa mempunyai kekuatan luar biasa dalam membentuk opini publik. Pembentukan opini publik ini semakin cepat mengkristal dan menyebar melalui berbagai bentuk media massa (film, sinetron, novel, musik, dan sebagainya). Menurut Clark (2006), musik merupakan salah satu bentuk budaya yang menjadi bagian yang dikomersialisasikan sehingga pengalaman agama mengglobal. Musik "mengungkapkan suara dan jiwa orang atau masyarakat" dan selalu memainkan peran penting dalam hubungannya dengan agama dan praktiknya. Nyanyian Gregorian, Hymne Protestan, *Madih Nabawi* Muslim, dan kirtan Hindu, semuanya mendeskripsikan bentuk-bentuk pemujaan dan kepasrahan seseorang atau masyarakat.

Dalam konteks globalisasi terkini, teknologi transportasi dan skala ekonomi menjadikan migrasi menjadi sesuatu yang biasa. Orang kini mempunyai identitas dan pengalaman transnasional, termasuk dalam hal menikmati musik. Pada saat yang sama, kapitalisme global mengubah produk kultural ke dalam konteks baru (internet, format MP3, dan sebagainya) sehingga memungkinkan musik religius tertentu dapat dinikmati orang yang tidak mempunyai hubungan dengan asal musik tersebut. Melalui musik memungkinkan seseorang memperkenalkan pengalaman religius yang tidak pernah dialami sebelumnya.

Dalam konteks masyarakat yang tengah mengalami globalisasi saat ini, budaya pop menjadi fenomenal dan tidak jarang menimbulkan kontroversi di masyarakat. Menurut Kozlovic (2004), penggambaran sosok Jesus dalam berbagai film populer, khususnya dalam genre fiksi ilmiah, pada satu sisi jarang mendapatkan kritik, tidak diapresiasi oleh penggemar film, atau ditentang oleh kelompok antiagama, tetapi pada sisi lain penganut agama kadang-kadang ingin melihat film tersebut untuk memastikan kebenaran. Jadi, keagamaan telah mendistorsi pembacaan mereka terhadap film. Film sosok Jesus merupakan fenomena budaya pop dan sebagai genre hidup, aplikasinya diperkirakan tidak akan berkurang pada masa depan.

Kontroversi lain terjadi pada penerbitan serial Harry Potter karya J.K. Rowling. Menurut Soulliere (2010), popularitas dan kesuksesan penerbitan tersebut menimbulkan kontroversi. Terjadi "kepanikan moral" (*moral panic*) seputar seri buku tersebut di seantero jagad. Analisis diskursus pop mengenai seri Harry Potter menunjukkan bukti kepanikan moral yang terjadi hampir satu dekade, berbeda intensitasnya baik secara geografis maupun temporal. Hal itu dapat dikatakan bahwa Potter panik tidak berkembang sempurna, kebanyakan berbeda di kalangan orang Kristen. Kepanikan tersebut telah memicu perdebatan di kalangan umat Kristen yang lebih luas.

D. AGAMA, RESISTENSI, DAN GERAKAN SOSIAL

Gerakan sosial di berbagai penjuru dunia dalam banyak hal berkaitan erat dengan agama. Berbagai gerakan sosial tersebut didorong oleh nilai-nilai agama tertentu yang diperjuangkan bersama. Organisasi-organisasi agama yang terlibat dalam gerakan sosial umumnya mengaitkan antara aspek kepercayaan teologis dan ideologis mengenai hubungan antara individu dan kelompok, masyarakat, dan lingkungan sekitar. Organisasi keagamaan menjadi basis tindakan sosial karena perannya sebagai sentral gerakan dengan target melakukan perubahan dalam sistem kepercayaan dan struktur sosial pada masyarakat yang lebih luas.

Secara teoretis berbagai aspek agama mempunyai potensi memengaruhi kehidupan sosial. Terwiel (2003) menunjukkan contoh-contoh bagaimana nilai-nilai agama tertentu memengaruhi tatanan kehidupan sosial yang luas.

Menurutnya, deklarasi hak-hak asasi universal PBB sebagaimana konvenan internasional hak asasi manusia sebelumnya, banyak terinspirasi oleh nilai-nilai agama Kristen. Contoh yang lebih baru, yakni sejak runtuhnya blok Soviet, AS menjadi pemimpin dunia dan mempropagandakan kode moral Kristen untuk diaplikasikan bagi semua umat manusia. Dengan demikian, sejak PD II sejumlah organisasi internasional memainkan peran semakin penting dan menentukan arah perkembangan global dan adopsi seperangkat aturan perilaku baru berlangsung semakin cepat.

Gerakan-gerakan sosial secara umum dapat dikelompokkan dalam beberapa kategori. Zald (1983), misalnya, membedakan gerakan-gerakan sosial menjadi tiga tipe: gerakan sosial yang ditujukan untuk melakukan kudeta secara politik, gerakan sosial yang terjadi pada lingkup organisasi yang bertujuan melawan keberlakuan norma, dan gerakan massa yang bertujuan mengekspresikan ketidaksenangan dan mempromosikan nilai-nilai tertentu yang dipercayai membawa perubahan yang lebih baik bagi kemanusiaan.

Tabel 7
Dimensi-Dimensi Organisasi Gerakan-Gerakan Sosial

Dimensi	Tipe–Tipe Gerakan		
	Organization Coups	*Bureucrtatic Insurgency*	Gerakan masa
Kelahiran	Konspirasi kelompok kecil	Whistleblower atau enclave ukuran sedang	Kelompok besar
Tujuan	Suksesi yang mungkin atau tidak mengarahkan perubahan mendatang	Melawan keberlakukan norma yang ada yang memengaruhi perubahan organisasi moderat	Mengekspresikan ketidaksenangan dan mempromosikan tujuan jangka pendek dan panjang

Taktik Utama	Infiltrasi dan persuasi Seperti menggunakan *track record* CEO untuk melawannya	Kekerasan atau prosedur tanpa kekerasan	Konfrontasi langsung dan sangat mungkin dengan kekerasan
Posisi aktivis dalam struktur sosial organisasi	Organisasi elite	Manajer menengah dan kaum profesional	Kelompok masyarakat kelas bawah
Hubungan dengan elemen luar	Sedikit pendukung utama, umumnya kelompok kepentingan bank atau anggota inti	Terdapat beberapa pendukung di luar kepentingan finansial itu sendiri	Mengelaborasi hubungan dengan masyarakat pendukung baik ideologi maupun material
Jangka waktu konflik terbuka	Konspirasi mungkin berlangsung lama, kudeta berlangsung sebentar	Bervariasi, bisa beberapa tahun tergantung pada berapa lama organisasi mampu mempertahankan sikap nonkonpromi	Bervariasi dari hitungan hari ke tahun tergantung pada berapa lama organisasi bertahan dari gangguan dan memperluas atau memobilisasi anggota dalam berkonflik

Sumber: Zald (1983: 330).

Dalam kaitan antara gerakan sosial dan agama, menurut Eisenstadt (2003), orientasi-orientasi agama misalnya mempunyai pengaruh terhadap peradaban khususnya akses terhadap manifestasi kesucian (*sacred*). Orientasi keagamaan

memengaruhi mode kreativitas institusional, seperti perbedaan antara orientasi yang transendental dan yang *mundane* atau antara sistem kepercayaan Cina (konfusionisme) yang sekuler dan sistem kepercayaan Yunanai dan Roma atau antara agama monoteistik dan agama seperti Hindu dan Buddha. Pembedaan lain berkaitan dengan solusi terhadap tegangan transendental. Dalam hal ini dibedakan antara orientasi pada dunia saat ini atau kehidupan duniawi (*purely this-wordly*) dan orientasi pada kehidupan setelah kematian atau akhirat (*other worldly*) terkait konsep keselamatan (*salvation*). Agama monoteistik cenderung menekankan kombinasi antara orientasi duniawi dan akhirat.

Selanjutnya, menurut Eisenstadt (2003), inovasi budaya dan agama terbesar dalam masyarakat tradisional ialah munculnya agama besar karena mengubah rasionalitas simbol kultural dasar, konten, ruang lingkup, sekalipun tidak mengubah struktural dasar masyarakat. Perubahan terus terjadi meliputi pola kehidupan dan tradisi kultural, horizon sosio-kultural baru, dan partisipasi dalam tatanan institusional dan kultural baru. Pada tingkat struktural, terdapat tiga tipe atau tahap perubahan: perubahan skala kecil, perubahan institusional parsial, dan perubahan menyeluruh seluruh aspek sosial, khususnya dalam struktur dan konten. Perubahan skala kecil menyangkut hanya soal detail organisasi, peran, dan keanggotaan kelompok atau komunitas sosial. Efeknya relatif kecil, bahkan dalam bidang institusional saat perubahan itu terjadi. Perubahan parsial terjadi hanya terbatas pada lingkup institusional, seperti ekonomi atau administrasi. Perubahan yang terjadi pada institusi inti memengaruhi seluruh masyarakat. Ilustrasi penting ialah berdirinya negara kota menggantikan suku (*tribal*). Tipe perubahan ini selalu berhubungan dengan terciptanya kerangka agama atau politik baru yang lebih luas, perkembangan diferensiasi dan kompleksitas sosial, pola hubungan baru antara pusat dan pinggiran (*periphery*), dan strata masyarakat yang lebih luas.

Studi-studi antropologi banyak yang menunjukkan keterkaitan agama dengan berbagai aspek sosial lainnya. Studi yang dilakukan Crump (1990: 5) dengan membandingkan suku Bali (Indonesia) dengan Bemba (Zambia) mengenai institusi penomoran menunjukkan bagaimana agama dan ekonomi menjadi basis sistem pengontrolan irigasi yang di dalamnya menggunakan sistem penomoran. Sistem penomoran tersebut dianggap efisien dan mudah

digunakan untuk memberikan penanda suatu tempat. Menurutnya, bukan suatu kebetulan jika budaya Hindu Bali yang identik dengan budaya pertanian basah (padi) tidak dapat berbuat sesuatu tanpa nomor. Insitusi penomoran tidak ditemukan pada masyarakat Bemba (Zambia). Observasi yang dilakukan Frazer (2002: viii-ix) mengenai suku Trobiand juga menunjukkan bagaimana agama dan magis selain institusi sosial lain menjadi unsur penting kehidupan suku tersebut. Magis sangat luas digunakan meski bersifat antisosial karena digunakan seseorang demi mengejar kepentingan pribadinya dengan menyengsarakan orang lain melalui jasa tukang sihir.

Magis menjadi unsur penting masyarakat suku Qom dan Toba di perantauan. Studi yang dilakukan Vázquez & Rodríguez (2009: 130–131) menunjukkan bahwa kedua suku tersebut mempunyai kesamaan orientasi yang merujuk pada shamanisme. Oposisi antara suci dan profan pada masyarakat Qom tidak berlaku. Produksi representasi simbolis (mitos dan legenda) mengekspresikan usaha masyarakat untuk mempertahankan eksistensi lingkungan fisik dan sosialnya. Oleh karena itu, varietas ekspresi simbolis harus dipahami dalam hubungannya dengan transformasi sosial dan historis setiap komunitas. Dalam hal ini, memori sosial dilindungi oleh tradisi lisan masyarakat yang harus dipahami sebagai transformasi masa lalu menuju masa kini. Proses ini berlangsung melalui serangkaian mediasi yang kompleks: hubungan dominasi/submisi, migrasi, akulturasi, sinkretisme agama, dan lain-lain. Pada masyarakat Toba, kesurupan (*trance*), pengobatan penyakit aneh, pandangan apokaliptik, dan sebagainya bergandengan dengan kepercayaan Toba yang menekankan kemampuan shamanik, pandangan millenarian, dan ritual-ritual yang berghubungan dengan *ectasy* (perasaan senang), bernyanyi, dan menari sebagai alat untuk mempertahankan mistik yang memungkinkan setiap individu berhubungan dengan realitas transenden.

Gerakan-gerakan yang semula bernuansa "sekuler" sering kali "dilekati" nilai-nilai agama karena dipercayai akan mendapatkan energi tambahan dan alasan pembenaran. Perjuangan memperebutkan kemerdekaan Indonesia, misalnya, dalam banyak hal dilandasi nilai-nilai agama dan sebagai konsekuensinya dilekati banyak simbol agama. Sebagai contoh, penjajah dianggap sebagai "kafir" sehingga perjuangan untuk merebut kemerdekaan sama

artinya dengan melawan kekafiran. Perjuangan memperebutkan kemerdekaan dalam banyak kasus bersifat mileneal, terselip kepercayaan bahwa akan muncul sosok "ratu adil" yang mampu mengatasi persoalan besar bangsa. Kemunculan sosok ratu adil tersebut secara sosiologis merupakan kondisi teknis ideologis yang memungkinkan gerakan sosial berjalan lebih solid.

Ide-ide yang mendasari gerakan kemerdekaan melawan penjajahan menurut Pye & Pye (1985) banyak terinspirasi gerakan antikolonialisme dari para elit yang memiliki latar belakang pendidikan Barat. Setelah kemerdekaan tercapai, politik yang berlaku menguatkan kembali konsep kekuasaan yang lebih tradisional. Jadi, dalam hal ini agama berkompetisi dengan nasionalisme sekuler antikolonialisme. Sebagai contoh, dalam negara Islam seperti Indonesia dan Malaysia, para pemimpin nasional sekuler menghargai agama, bahkan akhir-akhir ini memerhatikan bahaya kebangkitan fundamentalisme. Oleh karena itu, berusaha mengendalikan para pendakwah. Kontestasi antara agama dan nasionalisme berlanjut disebabkan karena berakhirnya pemerintahan kolonial datang relatif lebih mudah dan tidak memerlukan mobilisasi politik luas ke seluruh penduduk. Konsekuensinya, elite politik yang memegang tampuk kekuasaan di setiap negara merdeka baru tidak merepresentasikan seluruh elemen masyarakat dan penghargaan negara.

Pascakemerdekaan, peran agama bervariasi di berbagai negara. Observasi yang dilakukan Pye & Pye (1985) menunjukkan bahwa peran agama di negara-negara Asia Timur mengalami penurunan dan agama dilihat sebagai masa lalu. Di Asia Selatan dan Tenggara agama hadir di mana-mana. Di Asia Selatan (khususnya India), meskipun sering dinyatakan sebagai negara sekuler, nyatanya masih sangat Hindu. Demikian pula dengan Pakistan dan Bangladesh, nuansa Islam tetap mewarnai negara-negara tersebut. Sementara itu, di Asia Tenggara, elite dan masa diikat oleh ikatan identitas agama umum. Setiap desa di Thailand memiliki *wat* (candi), sedangkan di pusat kota Bangkok yang sibuk, banyak orang menghentikan langkahnya untuk sekadar berdoa sejenak. Di Malaysia dan Indonesia Islam tidak mengalami kemunduran di tengah urbanisiasi dan modernisasi, bahkan menjadi kekuatan baru bagi gerakan mahasiswa. Di Burma dan Filipina, Buddha dan Katolik menjadi perhatian sehari-hari setiap

orang. Kemerdekaan jelas merelegitimasi nilai-nilai tradisional, khususnya dalam upaya pencarian kedudukan sebagai bangsa.

Secara teoretis, gerakan sosial akan menghasilkan kohesi dan komitmen antaraktor yang terlibat dalam jangka waktu lama jika mampu mengeksplorasi identitas kolektif yang digunakan secara ekstensif (Fominaya, 2010). Salah satu contoh sukses bagaimana identitas kolektif membawa transformasi besar di masyarakat ialah tumbuhnya agama sipil (*civil religion*) di Amerika Serikat. Menurut Eisenstadt (2003), pola identitas kolektif yang mengkristal di AS didefinisikan dalam ideologi universalistik inklusif, nonprimordial, dan nonhistoris. Definisi tersebut memerlukan batasan tegas kolektivitas, seperti yang terjadi pada agama sipil Amerika.

Identitas kolektif tumbuh jauh melebihi transformasi "*messianic*" dan millenial pada awal sejarah Amerika. Aspek krusial dari peradaban Amerika baru merupakan konstruksi yang berbasis ideologi politik yang sangat kuat berakar konsepsi agama puritan, orientasi politik Lockean, dan abad pencerahan (*enlightment*). Konsepsi-konsepsi puritan sangat menekankan pada konvenan khusus antara Tuhan dan orang terpilih, sebuah konvenan berorientasi pada penciptaan politik agama mendalam pada akhir abad ke-19. Politik AS ditandai dengan egalitarian, individualisme yang berorientasi prestasi, kebebasan, dan penolakan total validitas simbolis hierarki, pengaturan agama pada tingkat pemerintah federal, pada umumnya antipremis-premis statis, dan pemberian sanksi palsu bidang ekonomi. Sentimen agama dan nilai agama memisahkan dimensi-dimensi *messianic* dan milleneal pada masa sejarah awal Amerika, membuat baik solidaritas maupun individualisme sebagai komponen sentral identitas kolektif dan bersama-sama dengan orientasi antikemapanan menghasilkan agama sipil yang benar-benar berbeda.

Studi yang dilakukan Flere dan Lavri'c (2007) bahkan menunjukkan bahwa agama sipil merupakan fenomena lintas budaya yang bersifat universal. Menurutnya, agama sipil tampak sebagai fenomena yang terdiri atas dimensi-dimensi dan elemen-elemen universal lintas budaya, paling tidak dalam konteks agama monoteistik dan Abrahamik. Elemen-elemen lintas budaya agama sipil yang bersifat universal berakar dari budaya masyarakat modern, memiliki fungsi universal, dan semakin dominan sebagai elemen spontan. Hal ini tidak terkecuali

bahwa agama sipil dapat dimanipulasi, diartikulasikan, dan digabungkan oleh elit politik, media, dan aktor sosial politik lain. Dimensi agama sipil terletak di antara dua fenomena, yakni religiusitas dan tradisionalisme.

Corak-corak baru gerakan sosial yang dilekati nilai-nilai keagamaan terus berkembang. Fenomena baru yang muncul dalam beberapa dekade terakhir ini adalah internasionalisasi atau paling tidak regionalisasi gerakan sosial bernuansa keagamaan terutama yang terjadi di semenanjung Balkan dan Timur Tengah. Kasus yang terjadi di Timur Tengah merefleksikan bahwa kesuksesan suatu gerakan sosial di suatu negara dengan cepat menginspirasi munculnya gerakan serupa di negara-negara lain sekitar yang notabene memiliki kondisi sosio-ekonomi-politik yang kurang lebih sama. Gelombang protes sosial di Timur Tengah diawali dengan munculnya gerakan sosial melawan rezim otoriter di Tunisia yang kemudian mengilhami gerakan-gerakan serupa di Mesir, Maroko, Lybia, Sudan, Oman, Yordania, dan lain-lain.

Menurut Ottaway & Hamzawy (2011), meskipun gerakan protes di Tunisia pada 2010 tidak menghasilkan pembaruan sempurna, merupakan contoh awal yang mengilhami perubahan yang lebih dramatik di seluruh kawasan, khususnya di Mesir, Maroko, Algeria, dan Jordan. Gerakan protes di kawasan ini memiliki keterbatasan-keterbatasan. Meski banyak organisasi yang terlibat (kelompok pekerja, organisasi pemuda, *blogger*, partai politik, dan gerakan Islam), persoalannya ialah koordinasi karena masing-masing memiliki konstituen, keinginan, dan gaya organisasi selain kepentingan sosio-ekonomi dan politik. Hal ini menguntungkan pemerintah *incumbent* otoriter untuk terus mempertahankan kekuasaannya meskipun tidak disukai rakyatnya. Akibatnya, problem krisis ekonomi, represi politik, korupsi, dan pemasungan kebebasan tetap terjadi. Masyarakat di negara-negara Arab merasa terinspirasi oleh peristiwa di Tunisia dan percaya bahwa mereka memiliki kekuatan untuk mengubah keadaan di negaranya. Meskipun demikian, kesuksesan gerakan dalam hal ini tergantung pada kemampuan para premrotes untuk mengoordinasikan dirinya selain faktor katalisator yang sulit diukur.

Pengaruh media massa khususnya *social media* dalam gerakan sosial di Timur Tengah sangat besar. Media masa dalam hal ini membantu mengonstruksikan identitas kolektif dan kesadaran bersama sehingga gerakan sosial bersifat masif.

Artikel yang ditulis Mousa (2011) menunjukkan bagaimana kelompok oposisi politik terbesar di Maroko, yakni *Justice and Charity* mengeksploitasi media untuk mendorong tindakan kolektif dan melawan tindakan represif negara. Dalam hal ini, internet menjadi media pembentukan identitas kolektif sebagai prakondisi bagi gerakan sosial Islam. Kelompok oposisi tersebut secara ekstensif menggunakan internet untuk meningkatkan konstruksi identitas kolektif dan membangun ranah publik antagonistik.

Munculnya gerakan-gerakan Islam kontemporer dalam pengamatan Lapidus (1997) merupakan respons terhadap kondisi-kondisi modernitas, antara lain sentralisasi kekuasaan, perkembangan ekonomi kapitalis, dan berbagai ekspresi kultural modernitas. Tekanan nilai Islami bukan dimaksudkan sebagai kembali ke masa lalu, melainkan merupakan usaha untuk mengatasi problem-problem kontemporer dengan memperbarui komitmen terhadap prinsip-prinsip dasar Islam. Gerakan kontemporer mempunyai kesamaan dengan gelombang gerakan pada abad ke-18 dan ke-19 yang merupakan respons terhadap menurunnya kejayaan Islam dan instrusi ekonomi dan kolonialisme Eropa. Di balik gerakan-gerakan ini, pada mulanya bermula dari contoh-contoh dan ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhamad sendiri, dalam arti bagaimana Muslim menghadapi realitas perubahan dunia yang terjadi.

Berkembangnya gerakan-gerakan keagamaan baru di Nigeria, misalnya, juga merupakan gerakan sebagai respons terhadap berbagai persoalan mulai dari faktor internasional seperti globalisasi, faktor nasional seperti sekulerisme, meluasnya pendidikan dan urbanisasi hingga faktor individual seperti pengalaman religius dan kirisis eksistensial. Gerakan-gerakan tersebut menghadapi banyak problema, seperti diskriminasi, fitnah, dan stereotipe negatif yang berkaitan dengan kepercayaan-kepercayaan tak lazim mereka. Meskipun demikian, sikap negatif terhadap gerakan-gerakan keagamaan baru tersebut lebih disebabkan oleh misinformasi dan kesalahpahaman (Ibrahim, 2013). Revitalisasi gerakan Islami di Mesir pada dekade 1970–1980-an juga tidak terlepas dari kondisi internal negara tersebut, seperti pendidikan dan perekonomian. Kaum terdidik muda mengalami penurunan mobilitas sosial pada satu sisi dan peningkatan dalam hal religiusitas pada sisi lain dan hal itu menjadi salah satu faktor pendorong gerakan. Kenyataan menunjukkan bahwa

kaum terdidik menengah berada di barisan terdepan gerakan revitalisasi Islam di Mesir. Perkembangan ekonomi dapat menghasilkan revitalisasi agama (Binzel & Carvalho, 2013).

Agama memiliki kaitan erat dengan gerakan-gerakan sosial yang lebih spesifik, misalnya perjuangan kesetaraan gender yang disuarakan berbagai kalangan di berbagai negara. Agama sebagaimana aspek kultural lain dalam hal ini dapat bersifat "*enabling*" sekaligus "*constraining*". Para pejuang kesetaraan gender umumnya mengeksplorasi nilai-nilai agama yang bersifat *enabling* guna mendukung perjuangannya. Kondisi di masyarakat menunjukkan bahwa terkadang nilai-nilai agama menjadi penghambat perempuan untuk terlibat dalam ranah publik.

Studi yang dilakukan Seneviratne & Currie (1994) di Sri Lanka menemukan bahwa untuk beberapa perempuan Sri Lanka, agama menjadi faktor kultural lain yang membatasi perspektif mereka terhadap peran perempuan dalam masyarakat. Sebagian kecil perempuan dapat menerima bahwa beberapa nilai agama melarang peran perempuan. Perempuan ini dapat menganalisis efek agama tradisional terhadap perubahan terhadap perempuan dan praktik pekerjaannya. Menjadi pertanyaan menarik, meskipun beberapa nilai agama membatasi peran mereka, mereka tetap menjalankan praktik agama dan tidak resisten terhadap beberapa aspek negatif dari agamanya.

Di Sri Lanka terdapat perjuangan kaum biarawati Buddha, tetapi sedikit tindakan resisten yang ditemukan di Kristen dan Hindu. Sedikit perempuan yang menyadari bagaimana mereka dikondisikan oleh tradisi agamanya yang memisahkan mereka dan melabeli mereka sebagai najis selama mereka menstruasi meskipun hal ini menyiksa mereka karena selama hidupnya tidak akan pernah mencapai status yang tinggi dalam agamanya. Dalam perspektif Marx, situasi ini menggambarkan bahwa agama mendorong fatalisme, yang diekspresikan sikap submisif perempuan yang menganggap dirinya berdosa sehingga mereka berada pada posisi inferior dan menjadi perempuan yang tidak dapat berbuat sesuatu untuk mengubah kondisi yang menindasnya.

Setiap agama memiliki pandangan yang berbeda dalam kaitannya dengan relasi gender di masyarakat. Menurut Chiappari (1970), Protestan anglikan memiliki perspektif yang menguntungkan perempuan dengan mereformasi

perilaku laki-laki sehingga lebih dekat dengan nilai-nilai berorientasi perempuan di ranah domestik rumah tangga. Protestan anglikan memungkinkan perempuan bekerja dan mengubah perilaku laki-laki tanpa terancam tatanan sosial patriarkal sesuai dengan yang dilakukan para feminis. Situasi di Guatemala sama halnya. Reorientasi rumah tangga sesuai dengan kepentingan perempuan melalui agama paling tidak secara teoretis mengalami kemajuan, meskipun memerlukan biaya mahal. Beberapa perempuan yang memiliki alternatif yang lebih buruk dapat dipahami jika kemudian memilih Protestan anglikan dibandingkan Katolik atau tidak beragama sekali. Meskipun demikian, tidak ada jaminan bahwa laki-laki akan berpindah ke Protestan dan mengikuti perilaku yang lebih bersahabat dengan perempuan atau menerima nilai-nilai baru. Hal ini menimbulkan pertanyaan mengenai derajat dominasi kepentingan perempuan di berbagai masyarakat atau budaya dan derajat capaian pengaruhnya di ranah publik.

Berkaitan dengan nilai-nilai agama yang bersifat *constraining* terhadap kesetaraan gender, banyak feminis yang kemudian mengkritik agama dan mendalami teologi dalam perspektif gender. Menurut Woodhead (2003: 60–70), feminisme gelombang pertama yang menekankan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan banyak melakukan kritik terhadap agama terutama sekte Gereja Kristen Mainline. Sementara feminis gelombang kedua yang lebih menekankan pada esensialisasi kewanitaan dan menginginkan bentuk-bentuk pemikiran dan organisasi baru cenderung memperdalam kajian pada ranah teologi dan studi agama selain aktif terlibat dalam kritik terhadap Kristen dan agama lain dari perspektif gender.

Peneliti lain menunjukkan nilai-nilai agama yang *enabling* terhadap kesetaraan gender. Martin (2003) mengidentifikasi bahwa beberapa penelitian terhadap evangelikal/pantekosta di berbagai negara berkembang membuktikan bahwa perempuan dan anak-anak mengalami kemajuan krusial dalam pergerakannya. Perempuan jarang diperbolehkan menjadi pastor dan mereka selalu dihambat untuk menjadi pemimpin selain pengaturan terhadap busana, tetapi perempuan mempunyai kebebasan mengekspresikan semangatnya benar adanya. Perempuan dapat menjadi tabib atau nabi atau menerima hadiah dari doa yang dipanjatkannya.

Diskursus agama yang ekstensif memantapkan posisi perempuan Kristen pantekosta. Banyak perempuan menggunakan diskursus agama untuk menuliskan kembali mandat moral mengenai relasi seks dan kehidupan keluarga. Laki-laki pantekosta menjadi terdomestifikasikan ("*domesticated*") atau "pulang ke rumah". Akibatnya, terjadi ketegangan yang tidak terselesaikan antara sistem *de jure* otoritas patriarki di gereja dan rumah dengan *de facto* berupa cara hidup yang sedang mengalami perubahan. Perubahan ini mengarah keuntungan perempuan dan anak-anak ketika otonomi laki-laki dan sikap menang sendiri dan kekuasaan maskulin yang tidak bertanggung jawab dibatasi. Terjadi perubahan substantif menuju kesetaraan gender sepanjang perempuan tidak dilihat memainkan otoritas formal publik di atas laki-laki.

Perjuangan untuk memperoleh kesamaan hak dalam banyak hal selalu mendapat tentangan dari pihak-pihak yang menginginkan kemapanan atau yang secara ideologis bertentangan. Perjuangan kaum Muslim perempuan Prancis untuk mendapat pengakuan dan kebebasan mengenakan jilbab, misalnya, menunjukkan pertentangan ideologis antara kaum muslimah dan negara (Prancis) yang menginginkan tampil sebagai negara sekuler. Ross (2007: 218–219) mendeskripsikan pertentangan ideologis tersebut dengan baik. Menurutnya, bagi sebagian Muslim, konflik tersebut menegaskan kerentanan posisi mereka di dalam masyarakat Prancis dan kurangnya akses terhadap opini publik. Organisasi-organisasi Muslim di Prancis dilihat tidak banyak memerhatikan soal integrasi dan asimilasi dan hanya fokus pada komunitas mereka. Hal ini kemudian menimbulkan pandangan dominan di Prancis bahwa tindakan tersebut merupakan bukti bahwa Muslim tidak dapat berasimilasi dan kehadiran mereka di Prancis merupakan ancaman bagi pembentukan negara sekuler.

Dalam konteks konflik identitas, pihak-pihak yang berkonflik mempunyai sedikit apresiasi terhadap kepekaan pihak lain. Bagi Muslim, Prancis menunjukkan arogansi dan sedikit penghargaan terhadap Islam sebagai agama terbesar kedua di Prancis. Pada saat yang sama, orang Prancis non-Muslim menginterpretasikan Muslim sebagai pemaksa dan/atau ekstrimis dan dipandang tidak dapat mengembangkan nilai-nilai dan gaya hidup yang diperlukan untuk benar-benar menjadi orang Prancis. Konsekuensinya,

hubungan antara *mainstream* Prancis dan Muslim ditandai dengan ketegangan tinggi seputar isu, seperti kekerasan dan kriminalitas suburban, sebagaimana konflik di Afrika Utara dan Timur Tengah yang meluas.

Berdasarkan uraian mengenai hubungan antara gerakan sosial dan agama dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Pertama, agama mempunyai peran penting dalam mendorong terjadinya gerakan sosial baik yang berskala besar (umum) maupun gerakan-gerakan sosial yang berskala sempit (spesifik), seperti gerakan untuk memperjuangkan kesetaraan gender. Kedua, berbagai gerakan sosial yang muncul di banyak tempat umumnya merupakan respons terhadap kondisi sosio-ekonomi yang kurang menguntungkan. Oleh karena itu, gerakan sosial yang digalang ditujukan untuk menciptakan tatanan sosial baru yang lebih menjamin terciptanya keadilan sosial. Ketiga, peran teknologi informasi semakin penting dalam mengakselerasi terjadinya gerakan sosial. Beberapa kasus perubahan sosial berskala besar terjadi di beberapa negara berkat penggunaan internet (*social media*) di kalangan para aktivis untuk memperoleh dukungan sosial.

BAB VII

AGAMA DAN PERUBAHAN SOSIAL

Abad ke-21 ditandai dengan perkembangan fenomenal pada bidang agama di berbagai belahan dunia. Beberapa gereja mengalami penurunan jumlah jemaah, sedangkan gereja-gereja yang lain cenderung kembali ke nilai-nilai tradisional. Islam merupakan agama yang mengalami peningkatan dalam jumlah penganutnya di seluruh dunia. Di negara-negara berkembang komitmen agama sering didukung kesetiaan terhadap etnik dan bangsa. Para sosiolog agama banyak melakukan studi perbedaan manifestasi kepercayaan agama dan praktiknya dengan memfokuskan pada pandangan fundamentalis kelompok agama besar dunia, seperti Kristen, Islam, dan Yahudi. Fokus yang lain terletak pada bagaimana agama memengaruhi dan dipengaruhi oleh, misalnya kekuatan-kekuatan globalisasi, gender, politik internasional, dan imigrasi. Beberapa pertanyaan yang diajukan, misalnya apakah modernisasi menyebabkan sekulerisasi? Faktor dan proses sosial apa saja yang memengaruhi kepercayaan, komitmen, praktik, dan konversi (pindah agama) seseorang? Apa pengaruh agama dalam mempertahankan dan/atau menentang praktik dan institusi sosial yang mapan melalui transformasi politik, budaya, atau media lain?

Institusi sosial agama seperti gereja dalam konteks masyarakat kekinian tidak hanya berfungsi menyediakan layanan spiritual bagi jemaatnya, tetapi juga terlibat aktif dalam penyelesaian persoalan masyarakat sekitar. Perkembangan seperti ini paling tidak terjadi dalam konteks masyarakat Amerika khususnya di kalangan komunitas Afro-Amerika. Menurut Day (2003: 332), dalam beberapa dekade terakhir, kelompok-kelompok berbasis agama semakin terlibat dalam strategi demokratisasi komunitas selain usaha pengembangan *entrepreneur* untuk pembangunan ekonomi komunitas. Keduanya memperoleh momentum politik dan bertujuan memperbaiki kualitas hidup komunitas lokal melalui kemandirian. Organisasi-organisasi di luar gereja juga menyediakan dukungan sumber daya-sumber daya yang dibutuhkan untuk usaha tersebut, seperti pelatihan, dana, dan saluran komunikasi. Meskipun demikian, organisasi-organisasi lokal tidak mempunyai kemampuan penuh dalam merespons meningkatnya jumlah masyarakat yang membutuhkan keselamatan, rumah yang terjangkau, pelatihan dan penempatan kerja, pendidikan, dan kesehatan.

Agama dalam literatur sosiologi diperhitungkan sebagai salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial di masyarakat. Teori-teori sosiologi yang dikembangkan oleh "trinitas", yakni Durkheim, Marx, dan Weber mengkaji keterkaitan antara agama dan perubahan sosial. Terlebih tesis Weber tentang etika Protestan dapat dikatakan merupakan *masterpiece* pertama yang mengaitkan agama dengan perubahan sosial. Sosiolog struktural fungsional seperti Parsons, meskipun berasumsi bahwa perubahan sosial berjalan secara gradual dan melihat agama sebagai fungsi integratif, secara implisit mengaitkan peran agama dalam proses perubahan sosial. Simbol agama dalam pandangan Parsons berfungsi memobilisasi motivasi bagi perubahan sosial dalam hal ini perubahan struktur masyarakat, seperti otoritas atau sistem kekerabatan dan keluarga. Simbol agama kali pertama ialah mengintegrasikan individu yang mempunyai komitmen terhadap keyakinan dan agamanya, kemudian melalui simbol agama itu juga terjadi perluasan pengikut agama sehingga agama tidak hanya berfungsi integratif. Agama dapat menjadi faktor revolusioner karena berusaha mengintegrasikan masyarakat dalam terminologi sistem simbol yang baru.

Agama sendiri secara inheren sesungguhnya sudah mengandung unsur perubahan sosial sejak kelahirannya. Agama-agama besar dunia maupun berbagai aliran atau sekte selalu terdapat keinginan atau semangat untuk melakukan perubahan sosial. Aspek kehidupan yang ingin diubah umumnya ialah sisi moralitas dan perilaku sosial. Islam, misalnya, sejak kelahirannya mempunyai peran kuat untuk melakukan perubahan keyakinan, nilai-nilai, dan moralitas masyarakat Arab menuju kehidupan sosial yang lebih humanis. Kehidupan masyarakat Arab sebelum Islam ditandai dengan rendahnya penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang tecermin pada, misalnya pembunuhan terhadap setiap anak perempuan yang lahir.

Menurut Mohamed & Buqatayan (2011), Islam sangat memerhatikan perubahan sosial sejak kelahirannya. Islam mengubah masyarakat sebelumnya yang tidak percaya kepada Tuhan (Allah Swt.) menjadi percaya, dari sebelumnya yang terpencar di berbagai wilayah menjadi *Ummah* yang tunduk pada hukum Islam syariah dan kepercayaan monoteistik dalam Islam ialah mutlak. Selain itu, Islam mengubah baik kehidupan sosial, politik, maupun ekonomi baik dalam sisi moralitas maupun etikanya. Semuanya ditujukan untuk mereformasi kemanusiaan sehingga manusia mencapai kesuksesan dalam kehidupannya baik di dunia maupun di akhirat (*hereafter*) karena manusia menjadi faktor fundamental dalam pembangunan dan perubahan sosial. Perubahan-perubahan itu secara literal merespons berkembangnya kebebasan dan intelektualitas.

Islam juga memodifikasi dan mengubah struktur sosial masyarakat. Kebanyakan metode perubahan secara aktual dan transformatif diterapkan di masyarakat melalui contoh-contoh yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad Saw. Semuanya berdasarkan pada hukum universal yang disebut sunah Allah seperti yang tertulis dalam Al-Quran, yang dapat diaplikasikan untuk setiap masyarakat sepanjang masa. Hukum yang tetap ini menjadi faktor riil perubahan sosial pada Islam. Semua perubahan dan perkembangan di mana pun harus mendasarkan diri pada hukum Allah tersebut.

Lebih dari itu, menurut Sachedina (2003), Islam yang bersifat komprehensif, bahkan universal mempunyai mandat untuk menciptakan masyarakat ideal di muka bumi. Klaim seperti ini menjadi sumber ketegangan dalam dunia masyarakat modern, yang umumnya membatasi representasi

agama dan beragam kepentingan manusia dalam domain publik. Dalam tradisi Islam, manusia diarahkan dan mempunyai kekuasaan untuk menciptakan, mengatur, dan mempertahankan maupun mengubah institusi sosial untuk tujuan kemanusiaan. Namun, hubungan Tuhan dengan manusia berada di tangan Tuhan. Bahkan, nabi sebagai utusan Tuhan tidak mempunyai otoritas untuk memediasi dan mengintervensi hubungan Tuhan dengan makhluknya. Dalam perspektif Islam, masyarakat yang berbeda keyakinan dan komunitas multikultural dapat hidup dalam harmoni selain berkompetisi dalam klaim kebenaran.

Meskipun Islam menjamin hak untuk berbicara baik pada domain privat maupun publik, Islam memandang sekuleritas terlekat dalam pesan yang dibawa nabi bahwa tugasnya hanyalah sebagai penyampai bukan untuk memaksakan agama karena pada dasarnya tidak ada paksaan dalam agama. Oleh karena itu, persoalan keyakinan merupakan hak prerogatif individual untuk menegosiasikan dengan spiritualitasnya tanpa intervensi dari pihak mana pun termasuk negara.

Agama secara teoretis dapat mendorong perubahan sosial sekaligus dapat berfungsi sebaliknya, yakni menghambat perubahan sosial. Hal ini disebabkan nilai-nilai agama menjadi pandangan hidup yang membimbing perilaku manusia. Menurut Sherkat (2006: 7–8), agama dapat bersifat ekstensif dalam arti menarik banyak pihak terlepas ruang dan waktu, tetapi dapat pula bersifat intensif yang memungkinkan kontrol terhadap pemahaman dan perilaku. Agama merupakan elemen ideologis yang paling kuat (*powerful*) di setiap masyarakat. Orientasi agama membantu masyarakat mendefinisikan sesuatu itu "baik" atau "buruk" dan mengarahkan tindakan kolektif. Meskipun teoretisi klasik berasumsi bahwa orientasi akhirat (*otherworldly*) menghindarkan aktivitas politik, penelitian terkini menunjukkan bahwa kepercayaan, nilai, dan institusi agama merupakan faktor krusial dalam mendukung taktik berkonflik.

Institusi agama menyadari kekuasaan negara yang dapat memengaruhi komitmen organisasinya dan menciptakan lingkungan yang baik atau buruk bagi kehidupan agamnya. Lebih dari itu, gerakan politik memahami struktur ideologi agama dan sumber daya aktual yang dikendalikan oleh infrastruktur institusional agama. Oleh karena itu, aktor-aktor politik sering kali mengooptasi

sumber daya aktual dan ideologi agama untuk mengatur atau menetralkan pengaruhnya dalam arena politik. Pemisahan institusi agama dari negara dalam masyarakat kapitalisme modern mengubah dinamika proses—sering kali berakibat meningkatnya pengaruh agama secara politik daripada sekadar menghasilkan definsi mengenai baik dan buruk. Elit agama tidak memiliki kekhawatiran mengenai hal-hal yang remeh terhadap urusan keduniaan, seperti kebijakan efisiensi, efektivitas, dan etika universal yang diinginkan kelompok fundamentalis (fanatik). Elite agama dapat mengontrol sumber daya politik merasa memiliki kewajiban untuk membantu urusan Negara, seperti pembangunan ekonomi, keresahan sosial, dan hubungan internasional. Pada masyarakat yang stabil, seperti Amerika Serikat, kecenderungan tersebut berakibat siklus kendali oleh gerakan-gerakan yang diilhami agama. Sementara negara berkembang menyebabkan konflik dan revolusi, seperti yang terjadi di Paletina, Pakistan, Iran, India, Malaysia, dan Nigeria.

Studi komparasi yang dilakukan di Italia dan Spanyol (keduanya merupakan negara Katolik) menunjukkan bagaimana agama mempunyai dinamika yang berbeda dalam kaitannya dengan aspek kehidupan politik negara. Studi yang dilakukan Pace (2007: 42–43) tersebut menyimpulkan hilangnya agama dari kesadaran kolektif baik di Italia maupun di Spanyol. Akan tetapi, keduanya memiliki perbedaan karakteristik. Di Spanyol, berakhirnya rezim Francoist dan bertahannya konstitusi baru menyebabkan melemahnya hubungan antara identitas Katolik dan identitas nasional. Di Italia, fenomena paradoksal terjadi. Di negara tersebut terdapat upaya untuk membangun kembali hubungan antara Katolikisme dan ingatan kolektif bahwa fondasi kesadaran nasional ialah "kepercayaan agama yang sama".

Mitos kesatuan negara Katolik merupakan simbol yang kuat di Italia, tetapi relatif lemah di Spanyol. Di Italia, mitos itu digunakan baik oleh gereja Katolik maupun oleh partai politik utama, yang pemimpinnya berusaha menghindari gerakan yang mempertanyakan legitimasi kulturalnya di ranah publik. Ketika Uskup mendeklarasikan sikap penolakannya terhadap perkawinan *gay* dan liberalisasi inseminasi buatan, sebagai contoh, partai politik terlihat hati-hati dalam menyikapi hal itu. Di Spanyol, sebaliknya, gereja Katolik tidak mempunyai kekuatan yang cukup untuk memengaruhi kebijakan politik.

Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa mitos sebagai negara agama (Katolik) kuat di Italia, sedangkan di Spanyol terlihat semakin sekuler.

Studi yang dilakukan Silberman *et al*. (2010) menunjukkan bagaimana agama merupakan pedang bermata dua yang dapat mendorong dan menghambat perubahan dan dapat memfasilitasi baik aktivisme damai maupun aktivisme penuh kekerasan. Pada pendekatan sistem agama yang digunakan dalam studi ini dapat terlihat dengan jelas kompleksitas hubungan antara agama dan perubahan melalui penjelasan makna perubahan dan pencapaiannya, perbedaan inheren antarkelompok agama, kompleksitas dan sistem makna agama, dan proses yang dapat memfasilitasi baik *status quo* atau aktivisme damai atau penuh kekerasan. Konteks dan variabel personalitas dalam hal ini ikut menentukan apakah agama mendukung perubahan dan aktivisme baik yang damai maupun penuh kekerasan.

Ilustrasi-ilustrasi di atas memperkuat premis bahwa ide mempunyai pengaruh atau paling berhubungan dengan struktur. Premis ini mencerminkan perubahan paradigmatik konsepsi peran agama dalam pembentukan realitas sosial. Menurut Sabet (2005), perubahan tersebut, yakni dari paradigma yang tidak memperhitungkan peran agama ke paradigma yang melihat peran penting agama. Implikasi dari perubahan ini bagi disiplin ilmu sosial umumnya dan ilmu politik khususnya mentransformasi pemahaman tentang manusia dan tujuan hidupnya sehingga melahirkan pertanyaan premis mengenai dasar rasionalitas dan hubungan sebab akibat. Selain itu, mengubah asumsi dasar kemajuan sekuler nonlinear dan perkembangan terhadap literatur politik modern. Agama sesungguhnya mempunyai peran besar dalam perubahan berbagai aspek kehidupan manusia. Agama, misalnya, mampu menjadi sarana efektif membebaskan manusia dari aspek dehumanisasi dan sisi anomik perubahan sosial yang cepat. Lebih dari itu, di tengah absennya mekanisme-mekanisme artisipatori konvensional, organisasi-organisasi agama formal dapat berperan sebagai sarana memperbaiki kualitas hidup bagi pemeluknya.

A. AGAMA SEBAGAI "*ENABLER*"

Sosiologi secara khusus menaruh perhatian pada pemahaman asal-usul dan perkembangan modernitas dan melihat agama sebagai komponen krusial proses sosial modernisasi. Perhatian terhadap agama dan modernitas meliputi tiga komponen: dampak agama terhadap norma ekonomi dan perilaku, kontribusi agama terhadap perkembangan rezim politik, seperti demokrasi, dan konsekuensi agama bagi perkembangan budaya. Sosiologi Weber meliputi studi tentang ekonomi dan etika politik dari agama dunia. Weber menaruh perhatian terhadap Kristianitas sebagai suatu prakondisi kultural bagi perilaku ekonomi rasional. Selain itu, agama tersebut mendukung kapitalisme dan etos demokrasi serta institusi sekuler yang mendasari hierarki otoritas karismatik organisasi-organisasi gereja Kristen (Turner, 2011).

Dalam pandangan Weber, sikap asketisme terhadap dunia (*inner-worldly asceticism*) berupa sikap menghindarkan diri dari kemewahan dunia dan konsumsi yang berlebihan menghasilkan semangat kapitalisme. Hal tersebut dimungkinkan karena etos kerja keras dan profesional pada satu sisi dan asketisme pada sisi lain menghasilkan surplus ekonomi dalam jumlah besar dan hal itu kemudian diinvestasikan ke dalam usaha ekonomi lanjutan sehingga terjadi *multiplier effect* secara ekonomis. Dalam menjelaskan hubungan antara agama dan perubahan sosial, Weber mengajukan tiga hipotesis utama. Pertama, berkaitan dengan efek agama terhadap aktivitas ekonomi. Kedua, hubungan antara ide-ide agama dan stratifikasi sosial. Ketiga, hubungan antara ide-ide agama dan perbedaan karakteristik peradaban Barat. Dalam karyanya, etika Protestan dan semangat kapitalisme, Weber menjelaskan hubungan antara ide agama dan praktik dan etika aktivitas ekonomi. Menurutnya, kepercayaan agama dalam kondisi tertentu mempunyai pengaruh besar terhadap pemikiran dan perilaku ekonomi. Weber memfokuskan analisisnya pada kelompok (sekte) Protestan yang mempraktikkan asketisme, yakni Metodis, Calvinisme, Baptisisme, dan Pietisme.

Dalam kepercayaan Calivinisme, Tuhan telah menentukan siapa yang akan masuk surga dan siapa yang akan masuk neraka. Hal itu tergantung pada bagaimana seseorang menjalani kehidupannya secara produktif di dunia. Tanda

ia masuk surga ialah kesuksesan menjalankan pekerjaan/karier yang dipilihnya ketika di dunia. Kepercayaan semacam ini mendorong pengikutnya menjadi asketik. Asketisme adalah sikap yang menjauhkan dari kenikmatan hidup untuk tujuan agama. Weber menandai bahwa orientasi hidup seperti ini mendorong Protestatisme menghasilkan kapitalisme industri. Ia menganalisis konsep *calling* (panggilan). Ia menjelaskan bahwa pekerjaan seseorang telah ditentukan Tuhan untuk manusia. *Calling* merupakan kewajiban memberdayakan berdasarkan posisinya di dunia. Kerja dalam panggilan dipandang sebagai ekspresi kecintaan seseorang pada dunia sekitarnya. Individu diharuskan berkerja keras dan berkomitmen dengan pekerjaannya karena hal itu merupakan perintah Tuhan. Kesuksesan dalam pekerjaannya merupakan indikasi "keridhaan" Tuhan untuknya. Hal itu sekaligus merupakan indikasi bahwa ia akan masuk surga. Memiliki banyak uang merupakan bukti nyata kesuksesan individu dalam memenuhi panggilan-Nya.

Tesis Weber ini kemudian mendapat tanggapan banyak pihak, di antaranya para sejarawan yang mempertanyakan validitas sosiologi agama Weber. Di kalangan sosiolog sendiri terjadi kontroversi antara yang mendukung dan menentang tesis tersebut. Parsons, misalnya, merupakan salah satu sosiolog yang mendukung tesis Weber. Dalam pengantarnya terhadap sosiologi agama Weber, Parsons berpendapat bahwa sosiologi agama Weber menaruh perhatian terhadap peran agama dalam proses perubahan sosial. Faktor sosial agama ini dalam perubahan sosial tidak terlepas dari dikotomi antara yang suci dan yang profan juga antara idealisme agama dan sekuler dunia. Konfrontasi dengan dunia menghasilkan sejumlah doktrin mengenai keselamatan.

Doktrin Weber secara kritis di seputar dikotomi antara asketisme dan mistikisme. Asketisme merupakan respons Protestantisme untuk mengontrol seksualitas dan uang. Meskipun demikian, doktrin kecintaan terhadap dunia juga tidak aneh bagi Kristen. Sebagai contoh, dalam agama Abrahamik, politik dan agama berada dalam ketegangan dan ketegangan itu memainkan peran aktif dalam perkembangan politik demokrasi sebagai suatu bentuk partisipasi politik kaum urban. Karena agama Abrahamik menekankan keadilan, secara potensial berfungsi sebagai kekuatan kritik terhadap politik yang berlaku di muka bumi (Turner, 2011).

Sosiolog sebelumnya, yakni Marx dan Engels menaruh perhatian terhadap agama dan kaitannya dengan perubahan sosial. Menurut Hamilton (2001: 98), Marx dan Engels memperhitungkan beberapa aspek agama dalam menganalisis gerakan agama, seperti Kristiani awal dan gerakan *milleneal.* Keduanya tertarik terutama potensi perubahan dunia dari pemberontakan dan revolusi yang dilakukan kelompok masyarakat yang tertindas.

Gerakan *millennial* merupakan suatu fenomena yang sering terjadi di dunia ketiga dan negara berkembang. Fenomena tersebut lebih banyak menarik perhatian dari antropolog dan sejarawan daripada sosiolog. Dalam hal ini, terdapat dua tipe studi dalam literatur tentang gerakan *millennial.* Pertama, studi historis yang menggunakan konsep-konsep dan pendekatan sosiologis dan tipe kedua, studi antropologis. Tipe pertama mendasarkan pada obeservasi dan yang kedua mendasarkan diri pada dokumen-dokumen yang mendeskripsikan kemunculan gerakan. Kedua tipe studi cenderung menghasilkan perbedaan interpretasi, tetapi saling melengkapi. Keduanya menghasilkan basis komparatif mengenai perkembangan gerakan dan pengujian teori terhadap tipe gerakan agama. Ketika kebanyakan gerakan tersebut cenderung menghilang karena gagal memberikan kemajuan material, paling tidak gerakan tersebut telah menumbuhkan tradisi agama penting. Kristen merupakan contoh kesuksesan gerakan agama yang pada awalnya merupakan gerakan *millennial.*

Berbagai kajian tentang hubungan antara agama dan perubahan sosial terus berkembang dalam disiplin sosiologi agama dan cabang ilmu sosial lain. Agama dalam konteks studi sosiologi dilihat mempunyai dampak terhadap berbagai aspek kehidupan, seperti ekonomi, politik, budaya, dan berbagai institusi sosial lain. Selain itu, fokus perhatian sosiolog terhadap keterkaitan antara agama dan perubahan sosial ialah bagaimana agama berpengaruh terhadap aspek mikro berupa kehidupan pribadi manusia. Leung & Ang (2009: 33–34) mengidentifikasi beberapa contoh yang menunjukkan keterkaitan agama dengan berbagai institusi lain di masyarakat. Menurutnya, perhatian para ahli saat ini tentang Islamisme lebih bersifat politik daripada bisnis sehingga dampak Islam terhadap praktik bisnis tidak banyak diketahui, padahal keduanya terkait erat. Sebagai contoh, Islam menekankan pada usaha karitas kepada orang miskin dan mencari keuntungan tanpa melakukan eksploitasi.

Dalam perbankan Islam, bunga pinjaman dilarang karena hal itu merupakan bentuk eksploitasi terhadap orang yang memerlukan pinjaman. Bisnis internasional mengalami inovasi, seperti penetapan pembayaran dimuka terhadap pinjaman, sebagai cara pembayaran bunga. Bagi perusahaan non-Islam yang melakukan bisnis di negara Islam, mereka harus memahami penuh praktik seperti ini. Kepercayaan supernatural yang berkembang di masyarakat juga berpengaruh terhadap praktik bisnis global.

Secara tipikal semua masyarakat menghargai pemakaman dan upacaranya. Usaha bisnis yang dibangun di tanah bekas pemakaman, misalnya, dapat mengakibatkan histeria masa, seperti yang terjadi di Malaysia. Pembukaan usaha bisnis baru di Cina menghindari pelaksanaannya selama upacara pemakaman terkait dengan kepercayaan bahwa upacara pemakaman merupakan persitiwa besar di negara tersebut.

Perubahan-perubahan yang terjadi pada kehidupan agama pada satu sisi berdampak pada perubahan pada aspek kehidupan lain di masyarakat. Dalam konteks ini perubahan agama juga berdampak pada relasi gender. Studi yang dilakukan Drogus (1994) di Amerika Latin menunjukkan bahwa kemunculan kelompok-kelompok keagamaan baru mengubah sikap dan peran gender. Perubahan tersebut ternyata berbeda antarkelompok masyarakat. Dua kecenderungan perubahan agama di Amerika Latin dalam dua dekade terakhir ialah munculnya kelompok *Catholic Comunidades Eclesiales de Base* (*base communities or* CEBs) *and Protestan Pentecosta*. Sikap dan peran gender di kalangan perempuan setiap kelompok agama ternyata berbeda terutama dalam merespons kesempatan mengkases peran-peran tradisional laki-laki dalam agama dan ranah publik.

Teoretisi sosial kontemporer seperti Toffler mencoba mengakaitkan tipe keberagamaan masyarakat dengan tahapan peradaban manusia. Toffler terkenal dengan teorinya mengenai gelombang peradaban manusia yang dibaginya menjadi tiga gelombang yakni agraris, industrial, dan media. Menurut Reichard (2011), model perubahan sosio-ekonomi Toffler merepresentasikan perubahan sikap religius dalam kaitannya dengan perubahan sosial ekonomi dan evolusi pemikiran agama selama masa transisi ekonomi Amerika. Protestan Mainline dan Katolik Roma menjadi kekuatan dominan agama pada masa gelombang

kedua. Sementara itu, Anglikan mengadopsi prinsip-prinsip gelombang ketiga dan muncul sebagai gerakan agama utama Amerika yang ditandai, antara lain dengan masyarakat yang mengalami *demassified*. Demikian pula agama Anglikan yang menekankan pada individualism. Hal itu sesuai dengan nilai-nilai sosio-ekonomi gelombang ketiga. Melalui pemahaman hubungan antara perubahan sosio-ekonomi dan agama dalam konteks Amerika, masyarakat lain dapat mengalami transisi yang sama dan mengadopsi secara tepat, mengatasi konflik, dan mengembangkan solusi kreatif dalam mengatasi problem sosial.

Dengan demikian, agama dalam pandangan Toffler mengalami perubahan seiring dengan tingkat kemajuan atau peradaban masyarakat. Pandangan seperti ini mengisyaratkan perubahan penilaian terhadap fungsi agama pada masyarakat modern. Perspektif terkini mengenai agama menyatakan bahwa agama sebagai sistem simbol kognitif, afektif, dan evaluatif menjadi basis pilihan evaluatif masyarakat, tidak hanya pilihannya dalam arah tujuan hidup, tetapi juga dalam merespons terhadap situasi yang terjadi di masyarakat sekitar. Ilmuwan sosial kontemporer cenderung menekankan agama sebagai sejenis kode, model, atau paradigma yang membentuk atau memola pandangan hidup "total", pengalaman pribadi, tindakan, dan penilaian seseorang. Agama menghasilkan makna utama bagi kehidupan manusia baik di dunia maupun kehidupan setelah kematian (akhirat) sehingga manusia dapat memaknai setiap pengetahuan dan pengalaman empiris yang dialaminya.

Perkembangan teknologi yang pesat dalam konteks globalisasi menjadikan pengetahuan dan pengalaman manusia termasuk dalam beragama berubah secara drastis. Teori-teori yang berkaitan dengan hal itu juga mengalami perubahan. Media komunikasi dan informasi menjadi faktor yang semakin dominan dalam kehidupan manusia. Menurut Harvard (2011), media menjadi semakin penting, jika bukan primer, sebagai sumber informasi mengenai isu agama, informasi agama, dan pengalaman-pengalaman yang dikemas berdasarkan kebutuhan genre media populer.

Sebagai suatu lingkungan kultural dan sosial, media mengambil alih beberapa fungsi kultural dan sosial institusionalisasi agama dan menghasilkan panduan spiritual, orientasi moral, tata cara praktik ritual, rasa memiliki, dan "rasa menjadi" anggota masyarakat. Pada tingkat masyarakat, mediatisasi

merupakan bagian integral dari sekulerisasi. Pada level organisasi dan individual, mediatisasi mendorong kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik sekuler dan memasukkan imaginasi agama secara tipikal dari asalnya yang lebih tersubjektifkan.

Sementara itu, menurut Cheong (2011), tumbuhnya adopsi teknologi komunikasi digital menyebabkan terjadinya perubahan kepentingan dan otoritas agama. Dalam konteks ini, termasuk bagaimana pemimpin agama mengakses media baru untuk menguatkan dan memperluas otoritas dan pengaruh sosial mereka. Keterjangkauan terhadap media digital memungkinkan para pemimpin agama seperti pastor menyebarluaskan dakwahnya yang dapat dilakukan secara interaktif. Dalam hal ini, tumbuh pula kebutuhan untuk memperbaiki pandangan masyarakat mengenai otoritas gereja dan mediasinya serta implikasinya bagi perubahan sosial. Para pemimpin agama dapat memengaruhi masyarakat melalui aktivitas-aktivitas, seperti *blogging, podcasting,* dan *hyperlinking.* Otoritas agama sangat kuat dan berpengaruh terhadap perubahan sosial, seperti memperluas jaringan sosial untuk mengatasi berbagai persoalan di masyarakat.

Agama dalam konteks masyarakat kontemporer yang semakin mengglobal mempunyai kecenderungan perubahan yang unik. Pada satu sisi, nilai-nilai agama dapat ditransmisikan secara lebih masif berkat kemajuan teknologi informasi, tetapi pada sisi lain menimbulkan berbagai dampak negatif. Dalam pandangan Obadia (2010), agama dalam konteks globalisasi memunculkan ketegangan-ketegangan baru, seperti ketidaksesuaian antara diferensiasi agama pada satu sisi dan antagonisme baik pada tingkat lokal maupun nasional pada sisi lain.

Masyarakat global ditandai dua kecenderungan ambigu, yakni kecenderungan untuk homogen dan kecenderungan untuk heterogen. Dengan kata lain, terjadi dialektika "universalisasi" dan "partikularisasi" masyarakat dan budaya dalam *setting* global. Hal itu terjadi, antara lain karena terdapat hubungan dialektik antara konservasi karakteristik khas setiap kelompok dan adopsi ciri global yang bermuara pada tingkat lokal bukan dalam akulturasi global. Globalisasi mendukung gerakan agama baru (*new religion movement*/ NRM) melalui teknik dan saluran difusi (jaringan komunikasi, semangat

misioner, dukungan transnasional, dan sebagainya). Dalam hal ini terdapat empat kecenderungan yang berkaitan dengan globalisasi, yakni mobilitas, simultanitas, pluralisme, dan efisiensi (*by pass*).

Selanjutnya, fenomena munculnya gerakan agama baru ini mendapat perhatian khusus para sosiolog agama. Teoritisi pilihan rasional dalam sosiologi agama umumnya mengaitkan gerakan-gerakan tersebut dengan proses sekulerisasi. Menurut Rochford (2007: 253), studi-studi mengenai NRM memberikan kontribusi penting pemahaman mengenai proses rekruitmen, konversi, dan disafiliasi serta faktor-faktor yang mempromosikan transformasi dan gerakan perubahan. Selain itu, mengenai agama dan kekerasan kolektif. Studi-studi tersebut menghasilkan inovasi teoretis pada area kajian lain, seperti gender dan kesehatan. Globalisasi mempunyai pengaruh luas terhadap disiplin sosiologi termasuk di dalamnya, yakni deviasi, gerakan sosial, sosiologi kedokteran, psikologi sosial, sosiologi organisasi, dan budaya. Untuk menyebut salah satu contoh, studi awal tentang NRM memberi kontribusi terhadap perkembangan teori mobilisasi sumber daya dan organisasi gerakan dalam bidang kajian gerakan sosial.

Fenomena NRM yang semakin marak di berbagai belahan dunia memunculkan problem teoretis dalam bidang kajian sosiologi agama. Pertanyaan kunci yang sering dilontarkan sosiolog berkaitan dengan fenomena NRM tersebut, antara lain kondisi-kondisi apa yang menyebabkan seseorang terlibat dalam NRM atau dengan kata lain faktor apa saja yang menyebabkan seseorang melakukan konversi (pindah agama) dengan menjadi pengikut agama baru. Model-model penjelasan terhadap fenomena tersebut terus berkembang dalam sosiologi agama. Menurut Furseth & Repstad (2006: 150), para sosiolog dan antropolog sosial cenderung menolak model penjelasan pencucian otak (*brainwashing*) yang berargumentasi bahwa teknik propaganda yang efektif telah menggoda pengikut potensial sehingga mereka kehilangan kontrol. Sosiolog pada lain pihak menekankan pada kondisi-kondisi ideologis ketika mereformulasikan kerangka teoretis terhadap fenomena tersebut.

Studi-studi di atas menunjukkan bahwa agama mempunyai pengaruh terhadap berbagai aspek kehidupan manusia pada skala makro. Agama dan kaitannya dengan kehidupan manusia skala mikro juga menjadi fokus perhatian

sosiolog agama. Sejumlah studi dilakukan untuk menjelaskan berbagai fenomena tersebut. Studi yang dilakukan Ferraro & Koch (1994), misalnya, menemukan bahwa etnisitas berhubungan dengan religiusitas dalam konteks mengatasi persoalan kesehatan pribadi. Data yang dikumpulkan menunjukkan bahwa orang negro dewasa cenderung "kembali" ke agama ketika menghadapi masalah kesehatan.

Penelitian lain secara jelas menunjukkan bahwa orang negro dewasa lebih banyak menghadapi persolan kesehatan daripada orang kulit putih. Dalam hal ini, agama berfungsi sebagai mekanisme penyelesaian masalah bagi orang negro dewasa yang menghadapi masalah kesehatan. Dukungan sosial yang diperoleh karena rajin pergi ke gereja mempunyai dampak kesehatan yang positif. Agama dengan kesehatan berhubungan, tetapi kekuatan hubungan dan mekanisme pengaruh memerlukan studi yang lebih mendalam. Studi longitudinal terhadap agama dan kesehatan memerlukan pemahaman yang lebih baik mengenai hubungan khususnya antara agama dan perilaku hidup sehat.

B. AGAMA SEBAGAI "*CONSTRAINT*"

Agama selain sebagai faktor pendorong (*enabler*) terhadap perubahan sosial, dapat pula sebaliknya, yakni menjadi penghambat terjadinya perubahan di masyarakat. Unsur agama yang menjadi penghambat tersebut terutama ialah nilai-nilai atau keyakinan yang cenderung tidak merespons situasi yang telah berubah. Selain itu, kemungkinan terdapat faktor eksternal dan kelompok-kelompok kepentingan tertentu di masyarakat yang tidak menghendaki terjadinya perubahan karena perubahan tersebut dianggap akan mengganggu kemapanan dan kenyamanan yang selama ini dinikmatinya. Obeservasi yang dilakukan Boaz (1962: 137) menemukan bahwa karakteristik peradaban saat ini diwarnai konflik antara tradisi, konservatif, dan radikalisme yang ditujukan untuk merekonstruksikan masa depan atas dasar kepentingan rasional. Konflik ini ditemukan di dunia pendidikan, hukum, ekonomi, agama, dan seni. Konflik, misalnya berupa disiplin vs kebebasan, subordinasi vs kebebasan manusia, kapitalisme vs sosialisme, dogma vs kebebasan beriman, dan bentuk-bentuk seni baku vs ekspresi estetika.

Sementara itu, Ross dalam Imai & Gelfand (2009: 345) yang mengamati bagaimana struktur sosial berhubungan dengan terjadinya berbagai konflik di berbagai negara berdasarkan 90 catatan etnografi masyarakat praindustri menemukan bahwa masyarakat yang memiliki tingkat ikatan *cross–cutting* yang lebih besar (saling silang antarkelompok social, seperti etnisitas, agama, dan gender) memiliki tingkat konflik internal yang lebih rendah. Hal ini disebabkan oleh dalam masyarakat yang memiliki ikatan *cross-cutting* antarkomunitas yang besar, akan lebih besar kemungkinan bagi individu untuk mendapatkan dukungan dari orang lain, selain mempunyai loyalitas dengan sejumlah kelompok sosial. Masyarakat yang rendah konflik ditandai oleh afeksi dan kehangatan hubungan sosial yang lebih besar.

Studi yang dilakukan Chaudhuri (2009: 189–190) di India, misalnya, menunjukkan bagaimana agama dan bahasa menjadi *barrier* bagi kaum imigran. Di India arus urbanisasi merupakan salah satu fenomena sosial penting yang berhubungan dengan industrialisasi di masyarakat. Hal itu mempunyai pengaruh signifikan terhadap ekonomi, psikologi, sosial, dan budaya.

Dalam literatur sosiologi, karya Myrdal yang dirilis pada 1968 merupakan contoh yang baik dalam menggambarkan bagaimana nilai-nilai agama menjadi penghalang terjadinya perubahan sosial di beberapa negara Asia. Myrdal melakukan studi cukup mendalam selama 10 tahun di Asia Selatan. Menurut Myrdal (sebagaimana dikutip Harrison, 2000: 301–302), faktor kultural, terutama agama merupakan hambatan utama modernisasi. Faktor tersebut tidak hanya mengenai cara aktivitas kewirausahaan, tetapi juga menyebar ke seluruh bagian, mendominasi perilaku politik, ekonomi, dan sosial. Sistem kasta, misalnya, cenderung menyebabkan kesenjangan sosial tetap berlangsung dan melestarikan stigma negatif terhadap pekerjaan manual. Sistem tersebut juga menyebabkan korupsi dan nepotisme.

Arus modernisasi di kebanyakan negara Islam rendah. Buta huruf, khususnya di kalangan perempuan tinggi seiring dengan tingginya angka kematian anak dan laju pertumbuhan penduduk. Turki merupakan contoh negara sekuler, menggunakan pendekatan standar modern pemerintahan pluralistik. Malaysia relatif sejahtera, tetapi kue ekonomi yang dihasilkan tidak proporsional karena dominasi etnis Cina yang menjadi minoritas penduduk.

Negara produsen minyak, seperti Saudi Arabia, UEA, dan Kuwait sangat kaya, tetapi tradisional dalam beberapa aspek, seperti kenyataan bahwa lebih dari separo perempuan Arab Saudi yang buta huruf. Lambannya kemajuan dunia Islam di beberapa negara menjadi sangat kontras dengan kekuatan progresif Islam pada awal kelahirannya, juga ditandai dengan dominannya kekaisaran Ottoman pada abad ke-15 dan ke-16. Di antara faktor yang menyebabkan penurunan peran Islam tersebut ialah pandangan dunia yang fatalistik.

Suatu fakta yang tidak dapat dimungkiri menunjukkan bahwa kebanyakan negara-negara Islam atau negara-negara yang mayoritas penduduknya Islam saat ini merupakan negara bekas jajahan. Kolonisasi dan postkolonisasi tak pelak lagi membawa dampak perubahan besar di komunitas muslim, antara lain menurunnya legitimasi para pemimpin agama tradisional selain kontestasi nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai Barat. Menurut Reddig (2011), menurunnya otoritas dan legitimasi pemimpin agama tradisional dalam Islam memunculkan gerakan-gerakan baru, seperti Salafiah. Proses selanjutnya, modernisasi menyebabkan terjadinya erosi institusi tradisional, nilai, dan ikatan sosial dan secara fundamental mengubah masyarakat Muslim.

Munculnya pluralitas gaya hidup dan nilai menyebabkan ketidakpastian dan ketegangan di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat yang tidak dapat memenuhi kebutuhan barunya. Dalam konteks masyarakat Muslim, modernisasi merupakan perluasan kolonialisme. Kaum Muslim dipaksa meninggalkan tatanan sosial tradisionalnya dan mengadopsi nilai-nilai dan institusi Barat sehingga menurunkan budaya dan identitas Muslim. Kebanyakan pemimpin masyarakat Muslim mempertahankan ketergantungannya pada kekuatan Barat, mempromosikan proses westernisasi di negaranya pascakolonialisasi. Akibatnya, muncul ketakutan yang meluas terhadap modernisasi dan "Barat", hilangnya identitas, kesatuan, dan kekuatan muslim mereka. Akan tetapi, pada saat yang sama, Barat masih cukup menarik bagi Muslim. Sikap ambivalen mengenai modernisasi dan westernisasi ini menyebabkan krisis identitas.

Studi yang dilakukan Samatar (2005) di Somalia menunjukkan bagaimana kolonialisme dan komersialisasi kehidupan sosial dan sejumlah transformasi di utara Somalia menyebabkan perubahan praktik Islam dan norma-norma budaya lain termasuk dalam hal pakaian muslimah. Pendidikan kolonial

sekuler yang diintroduksi di Somalia Utara mendorong diskriminasi terhadap anak perempuan. Pemerintah kolonial memaksakan patriarki Somalia dalam menginterpretasikan hukum Islam (*Syari'ah*) untuk membantu ulama lokal (yang disebut sebagai *Mullah*).

Negara menerapkan hukum baru yang meningkatkan dominasi dan kontrol pria. Pada saat yang sama negara juga membuka kesempatan karier untuk perempuan dengan memperkuat sekolah bagi anak perempuan selama kolonisasi berlangsung. Komersialisasi juga merupakan proses paralel yang menyebabkan perempuan kelas menengah hanya menjadi ibu rumah tangga (*housewivization*) dan mendorong perempuan miskin kota memasuki pasar kesempatan kerja. Seperti halnya di wilayah Afrika lain, kolonialisme di Somalia membawa proses baru berupa artikulasi ke dalam ekonomi regional dan global dengan segala konsekuensinya.

Studi di atas menunjukkan bagaimana faktor eksternal memengaruhi berbagai aspek kehidupan agama yang selanjutnya hal itu berdampak pada kehidupan masyarakat. Secara umum, komunitas Muslim mengalami marginalisasi baik selama masa kolonialisme maupun pascakolonialisme. Perempuan dalam hal ini merupakan segmen masyarakat yang mengalami marginalisasi yang berlapis. Jika komunitas Muslim di negara-negara Islam dan negara-negara yang mayoritas penduduknya Islam mengalami marginalisasi, tantangan yang lebih berat dihadapi komunitas Muslim di negara-negara non-Islam. Menurut Khan (2005: 127), komunitas Muslim Amerika saat ini berada di persimpangan jalan. Mereka mengalami krisis eksistensial. Pelajar Islam di Barat mulai mempertanyakan tentang masa depan Islam, selain mereka semakin terdesak Islamophobia Barat yang tumbuh akibat gelombang kerusuhan dan ekstremisme di dunia Islam. Pada saat yang sama, Muslim Amerika mencapai masa kritis terutama setelah peristiwa 11 September 2001 yang membuka era baru, yakni "perang terhadap teror". Ketakutan yang berlebihan terhadap Islam (Islamophobia) telah mentraumatisasi potensi Muslim untuk secara penuh terlibat dalam masyarakat Amerika yang lebih besar.

Sementara itu, Aune *et al.* (2008) mengidentifikasi meningkatnya sekulerisasi di Amerika semakin mengaburkan batas-batas antara ranah publik dan privat agama yang selanjutnya memengaruhi kehidupan komunitas muslim

(terutama perempuan). Ruang-ruang privat semakin terkikis menjadi ruang publik. Setelah peristiwa 11 September 2001, sebagian komunitas Muslim Amerika menarik diri dari keterlibatannya di ranah publik. Sebagian yang lain yang memilih jalan untuk terlibat dalam ranah publik secara terang-terangan menunjukkan loyalitasnya terhadap negara sekuler tempat mereka hidup. Perempuan yang bisa mengakses ranah publik umumnya hanya berasal dari kalangan akademis (terdidik). Dalam konteks ini, berkembang pula ideologi yang menyatakan bahwa perempuan Muslim layak ditindas, pasif, dan bodoh.

Ilustrasi di atas menggambarkan bagaimana faktor-faktor eksternal agama memengaruhi perubahan sosial. Berbagai studi lain menunjukkan bagaimana nilai-nilai agama dan kultural menjadi penghambat kemajuan berbagai aspek kehidupan sosial. Menurut Bhasin (2008), perubahan sosial merupakan proses perubahan nilai sosial, kepercayaan, sistem hukum, dan institusi sosial. Perubahan ini juga berakibat perubahan dalam kehidupan sehari-hari, pemikiran, dan reaksi hubungannya dengan orang lain di masyarakat. Melalui studinya di Desa Brokpa (India), Bhasin menunjukkan perubahan yang berlangsung secara gradual. Masyarakat di desa itu terikat oleh nilai-nilai tradisi dan agama yang sangat kuat. Meskipun secara fisik desa mengalami perubahan berupa pembangunan berbagai infrastruktur oleh pemerintah, nilai kultural masih berperan, misalnya dalam membentuk kerangka konseptual masyarakat dalam memahami kesehatan dan persepsinya mengenai penyakit.

Studi yang dilakukan Thornton *et al.* (2010) menunjukkan bagaimana institusi agama seperti gereja yang lamban dalam merespons persoalan-persoalan masyarakat sekitar terkait dengan spritualitasnya. Integrasi ke dalam ekonomi global dan ketergantungan pendapatan dari remitan yang berasal dari tenaga terdidik membuat masyarakat Samoa mengalami berbagai ketegangan antara harapan-harapan tradisional gereja dan kekerabatan dengan tuntutan kebutuhan masyarakat kota modern. Dalam pandangan hidup orang Samoa, *Fa'a* (agama), *matai* (sistem kepemimpinan), dan aturan resiprokal "*gift-giving*" (pemberian) kelompok kekerabatan dalam *aiga* (keluarga besar) fundamental dan merupakan elemen-elemen yang saling berhubungan. Perubahan yang paling menonjol ialah di kalangan rumah tangga berpendapatan rendah

yang cenderung semakin mengutamakan kesejahteraan material dan mulai mengabaikan kewajiban terhadap gereja dan ikatan keluarga besar.

C. AGAMA DAN MODERNITAS

Modernitas merupakan istilah yang sering digunakan untuk menunjuk tahap perkembangan sejarah peradaban manusia yang dimulai pada abad ke-18 yakni abad dimulainya revolusi industri di Eropa. Revolusi industri ini mengakibatkan perubahan drastik di berbagai aspek kehidupan manusia. Revolusi industri menstransformasikan masyarakat agraris ke masyarakat industrial dengan segala konsekuensi yang mengikutinya. Pembagian kerja menjadi lebih terspesialisasi karena produksi barang menggunakan mesin yang mensyaratkan pembagian kerja yang kaku (*rigid*), merupakan salah satu konsekuensi tersebut. Revolusi industri ini kemudian diikuti dengan revolusi pada bidang lain, seperti revolusi budaya (meningkatnya peran pengetahuan ilmiah dan media massa), revolusi perkotaan (meningkatnya arus urbanisasi), dan revolusi ekonomi (meningkatnya motif ekonomi dalam setiap tindakan manusia). Revolusi industri pada sisi lain menimbulkan dampak negatif, seperti pengangguran, kriminalitas, prostitusi, dan kemiskinan.

Sosiologi yang muncul pada abad yang sama (ke-18), kemudian berlanjut pada abad ke-19 merupakan disiplin ilmu yang berusaha menganalisis berbagai persoalan yang muncul sebagai dampak revolusi industri. Dapat dikatakan bahwa sosiologi merupakan produk dari perubahan tersebut. Dalam khazanah teori sosiologi, modernitas merupakan kondisi transisi dari negara yang baru muncul dan berkembang, atau menunjuk tahap pembangunan hubungan manusia. Modernitas juga sering kali dibandingkan dan dikontraskan dengan masyarakat tradisional, seperti Ferdinand Tonnies yang membedakan antara *Gemeinschaft* dan *Gesellschaft* atau Durkheim mengontraskan antara solidaritas mekanik dan organik. Modernitas merupakan perubahan hubungan emosional *face to face* ke arah hubungan impersonal. Dari sisi ekonomi, modernitas identik dengan ekonomi yang didukung modal, aktivitas individualistik, dan pekerjaan yang terspesialisasi/terfragmentasi.

Jadi, modernitas dan terbangunnya relasi sosial baru muncul dari disiplin sosiologi. Sosiologi merupakan disiplin yang lahir sebagai respons terhadap modernitas dengan mengembangkan model teoretis baru untuk menjelaskan tipe masyarakat baru. Tema yang sering muncul dalam teori sosial ialah peran yang dimainkan oleh agama dan ritual dan tingkat integritas masyarakat. Selain itu, bagaimana agama dan tujuannya serta praktik ritualnya mengalami transformasi dari waktu ke waktu. Agama menjadi fokus perhatian para sosiolog klasik mulai dari Comte, Marx, hingga Durkheim. Semuanya menganalisis posisi agama dan ritualnya dalam masyarakat serta perubahannya.

Dalam karyanya yang berjudul *The Devision of Labour*, Durkheim menyatakan peran penting agama khususnya dalam menjamin tatanan moral, integrasi sosial, dan identitas personal. Dalam tulisan-tulisan yang kemudian, Durkheim menaruh perhatian pada konsekuensi moral dari modernisasi, khususnya ancaman bagi tatanan sosial akibat otonomitas individu yang meningkat. Salah satu konsekuensi dari modernisasi ialah bahwa individu tidak lagi terlalu dipaksa oleh tindakan kolektif dan warisan budayanya, sebaliknya ia bebas mengembangkan talenta intrinsik dan kepribadiannya. Dalam pandangan Durkheim, modernisasi mempunyai implikasi berupa diversifikasi agama dan kepercayaan yang dapat merusak konsensus moral masyarakat dan mengarahkan ke kondisi konflik sosial. Ancaman utama masyarakat modern bukannya meningkatnya diferensiasi sehingga nilai-nilai terpluralisasikan, melainkan hal yang penting dan tidak dapat dihindarkan ialah individualisme yang tidak terkendali dan amoral yang mengakibatkan kehidupan kolektif dengan identitas dan etika negatif (dalam Tole, 1993).

Perspektif sosiologi agama dalam melihat hubungan antara modernitas dan agama secara umum dapat dibedakan menjadi dua, yakni persepektif pesimistik dan perspektif optimistik. Pandangan Durkheim dalam hal ini termasuk yang pesimistik dalam melihat peran agama dalam konteks masyarakat modern. Pandangan pesimistik ini pada dasarnya melihat bahwa modernitas merupakan ancaman serius bagi eksistensi agama. Sementara itu, Cladis (2006) mempunyai pandangan yang kurang lebih sebaliknya. Menurutnya, modernitas bukan berarti absennya agama, melainkan sebaliknya, semaraknya kehidupan agama selain ditandai dengan kemampuan adaptif agama dalam merespons perubahan

sosial. Agama merupakan variabel paling berpengaruh terhadap modernitas beserta dampak ikutannya. Beberapa sisi modernitas memang menjadi "musuh" agama terutama agama tradisional, tetapi pada sisi lain modernitas selalu didukung bahkan dilandasi agama. Oleh karena itu, tidak berlebihan untuk mengklaim bahwa agama selalu membentuk modernitas. Agama bukanlah anomali dalam kehidupan modern.

Studi yang dilakukan Kluver & Cheong (2007) menunjukkan bagaimana agama mempunyai kemampuan adaptif terhadap modernitas. Studi yang dilakukan di Singapura dengan meng-*interview* sejumlah pemimpin berbagai agama ditujukan untuk mengetahui bagaimana para pemimpin agama memahami peran teknologi informasi dalam praktik agama. Hasilnya menunjukkan luasnya penggunaan internet dan teknologi informasi lain dan hal itu bukanlah ancaman bagi agama. Berbeda dengan teori sekulerisasi, temuan ini menunjukkan bahwa berbagai komunitas agama mengadopsi dan bahkan mengembangkan internet sebagai bagian dari misi agama dan strategi pengembangan agama. Jadi, asumsi bahwa internet sebagai bagian dari paket modernitas sekuler dan secara khusus penggunaannya lebih rendah di kalangan orang religius daripada nonreligius tidak ada bukti yang kuat, paling tidak di Singapura.

Meluasnya penggunaan internet dan kemajuan berbagai teknologi informasi yang lain tak pelak lagi membawa dampak luas bagi kehidupan manusia termasuk aspek agama dan hal itu memerlukan kajian mendalam. Menurut Kong (2001), terdapat kebutuhan untuk menganalisis pada berbagai skala: global, nasional, regional, dan lokal terkait kemunculan internet dan penyiaran agama yang menyebabkan agama tertentu lebih mampu menjangkau global dari yang lain, paling tidak mempunyai pengaruh meski dalam konteks lokal. Hal yang sama, konflik agama dapat memiliki skala pengaruh yang berbeda: lokal, nasional, bahkan global. Salah satu kecenderungan globalisasi agama ialah munculnya konvergensi dan konformitas antarberbagai tradisi agama, misalnya dalam bentuk: ritual agama reguler, adopsi hari suci dalam satu minggu, sentralitas skrip dan teks, keterlibatan dalam isu sekuler seperti hak asasi manusia, pengungsi, dan lingkungan. Kecenderungan ini menunjukkan perkembangan menuju masyatakat agama sipil "global".

Fenomena ini membutuhkan studi mendalam. Pada saat yang sama, globalisasi dan meningkatnya migrasi menumbuhkan komunitas agama diasporik dan hal ini juga membutuhkan studi khusus.

Kemampuan adaptif agama terhadap modernitas secara implisit merupakan kritik langsung terhadap asumsi model tunggal modernitas, yakni Eropa (westernisasi). Secara empiris terdapat sejumlah bukti yang menujukkan beragamnya model modernitas dalam kaitannya dengan agama di berbagai tempat. Menurut Berger (2012), keberhasilan restorasi Meiji di Jepang merupakan bukti pertama yang mengkritik ide model tunggal modernitas. Jepang merupakan contoh negara yang mengalami proses modernisasi radikal dengan kesadaran penuh menolak westernisasi. Saat ini ide versi alternatif modernitas menjadi semakin penting di berbagai tempat dengan munculnya sejumlah pertanyaan, seperti: apa yang dapat membentuk modernitas Islami? Pertanyaan ini muncul dari Arab, tetapi sebelumnya menjadi bahan perdebatan di Turki, Iran, dan Pakistan dengan memerhatikan integrasi imigran Muslim di Eropa. Selain itu, muncul pertanyaan, seperti: apa relasi antara demokrasi sekuler dengan agama Hindu di India? Antara demokrasi dan *halacha* di Israel? Dapatkah gereja ortodoks Rusia membuat penyesuaian dengan negara sekuler seperti halnya gereja Roma Katolik sejak Dewan Vatikan Kedua? Bagaimana kebebasan beragama diakomodasi dalam "masyarakat harmonis" yang diproklamasikan oleh rezim berkuasa di Cina? Terakhir, dalam pemilihan umum terakhir di AS secara jelas menunjukkan bahwa agama masih menjadi isu sentral dalam "perang budaya" yang menjadi karakter modernitas Amerika.

Modernisasi yang terjadi di suatu negara tidak serta-merta mengubah secara drastis seluruh aspek kehidupan manusia dan mencakup seluruh penduduk di dalamnya. Terdapat segmentasi kelompok-kelompok tertentu di masyarakat yang mengalami perubahan, sedangkan kelompok lain tetap menganut nilai-nilai tradisional. Studi yang dilakukan Akintan (2013) di sebuah wilayah di Nigeria menunjukkan bahwa praktik agama seperti festival dilaksanakan sekalipun telah terjadi perubahan akibat kedatangan agama-agama baru. Selain itu, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak mengubah kelompok-kelompok tertentu di masyarakat. Beberapa penganut agama tradisional tetap setia dengan agama, tetap merayakan upacara tradisional

hingga saat ini. Sementara itu, kelompok masyarakat yang tidak lagi menganut nilai-nilai tradisional tidak lagi melakukan pemujaan Tuhan dan leluhurnya melalui festival berada dalam situasi konflik dengan nilai-nilai sosial budaya yang inheren dalam perayaan.

Selanjutnya menurut Akintan (2013), upacara merupakan *event* perayaan penting di setiap masyarakat yang hidup bersama dalam jangka waktu lama. Di Ijebuland, perayaan tradisional dilakukan oleh penganut agama tradisional untuk menandai *event* sosial dan kultural kehidupan masyarakat dan puncaknya ialah serangkaian pertunjukan, hiburan, ritus, dan ritual. Melalui festival ini, nilai dan kepercayaan masyarakat didemonstrasikan dan memberikan makna bagi kehidupan sosial, politik, dan agama orang yang merayakannya. Perayaan tersebut merupakan unsur terpenting dalam pendidikan tradisional dan membentuk budaya masyarakat. Meskipun demikian, umumnya dikatakan beberapa upacara yang dirayakan tidak membawa nilai-nilai tersebut. Kenyataannya, praktik agama tradisional menurun cepat khususnya di wilayah pemujaan dan aktivitas *cultic*. Sejumlah besar perempuan berorientasi sekte di Ijebuland menduduki posisi penting. Selama berbagai perayaan dan aktivitas sekte, perempuan berpartisipasi penuh dan kadang-kadang mereka mengerjakannya sendirian. Meskipun demikian, beberapa festival ini tidak lagi dirayakan secara besar-besaran sejak kedatangan Kristen dan Islam.

Kajian sosiologi agama terhadap modernitas tidak hanya mencakup keterkaitan antara modernitas yang terjadi di masyarakat dan efeknya terhadap agama, tetapi juga mencakup modernitas yang terjadi di agama tertentu dan efeknya bagi masyarakat. Dengan demikian, terdapat hubungan timbal balik antara agama dan modernitas. Agama tertentu sebagai sebuah institusi sosial kenyataannya melakukan modernisasi sebagai respons terhadap perubahan situasi dan kondisi yang melingkupi kehidupan umatnya. Modernisasi tersebut meliputi aspek pemikiran yang mempunyai pengaruh terhadap praktik perjuangan dan berbagai aspek kehidupan agama lain. Islam, misalnya, merupakan agama yang melakukan modernisasi pemikiran yang kemudian menimbulkan gerakan pembaruan. Kontribusi pemikir Islam, seperti Muhamad Abdul dari Mesir, dalam hal ini sangat besar dalam menginisiasi gerakan tersebut.

Menurut Amir *et al*. (2012), kontribusi Abduh terutama dalam merestorasi prinsip-prinsip rasionalisme agama konvensional. Abduh memprakarsai reformasi dan mempunyai kontribusi fundamental dalam mendirikan gerakan Islam modern dan kebangkitan ilmu pengetahuan di dunia Islam. Aspek fundasional dari karya-karya Abduh menggambarkan perjuangannya menyintesiskan ide-ide Islam dan Barat, reformasi hukum, mempertahankan kebebasan beragama, dan memberdayakan perempuan. Perjuangannya mengakibatkan perubahan dalam skala luas yang belum pernah tercapai saat ini baik dalam sistem sosial, politik, maupun ekonomi di dunia Islam. Selain itu, Abduh a berhasil membuat terobosan dalam model pendidikan di Al-Azhar. Aliran pemikirannya dikenal Madrasah Shaykh Muhammad Abduh berhasil merevitalisasi ide dan tradisi. Hal itu mempunyai dampak bagi perubahan di dunia Islam khususnya di Afrika dan Asia Tenggara. Gerakan reformasi modern yang diinisiasi Abduh mempunyai kontribusi penting dalam memperbaiki reformasi sistem pendidikan, mempertahankan peran *ijtihad*, dan mengembalikan kejayaan intelektualistas Islam dan pemikiran Islam modern. Meskipun demikian, Islam dalam pandangan Bazzi (2012) memiliki keunikan dalam kaitannya dengan modernisasi. Pada satu sisi, Islam menunjukkan ketidakcocokan dalam hubungannya dengan modernitas, tetapi pada sisi lain terdapat kesesuaian antara nilai-nilai Islam dan modernitas. Kunci untuk memahami fenomena ini menurutnya terletak pada dua komponen, yakni diskursus intelektual dan persoalan politik.

Melalui studinya tentang tradisi intelektual Islam, Ernest Gellner mengatakan bahwa Islam setuju dengan orientasi mendasar modernitas, seperti universalisme, rasionalitas, dan tekanan pada hukum atau *Sharia* sambil menghindarkan diri dari sekulerisme. Hal ini memungkinkan terjadinya modernitas ganda. Dalam hal ini peradaban tertentu memiliki peluang untuk maju, misalnya dalam hal kesetaraan gender, pemberdayaan, dan representasi perempuan di pemerintahan, sedangkan aspek lain tetap terlekati nilai-nilai tradisi. Posisi Islam dalam hal ini unik karena pengalaman historis selama ini menunjukkan diri sebagai masyarakat lain non-Barat yang mengalami proses metamorforsis kultural dalam konteks modernitas.

Setiap agama mempunyai respons yang berbeda terhadap modernitas. Menurut Shabbir (2012), modernitas direspons secara berbeda di antara agama Abrahamik—Yahudi, Kristen, dan Islam—secara khusus modernitas termasuk fenomena fundamentalisme pada agama monoteistik yang kurang lebih polanya sama, yakni menekankan interpretasi literal terhadap kitab sucinya. Dalam Islam, kaum revivalis berusaha mengurangi kemurnian Islam dengan menekankan doktrin inti tertentu yang menjadi ciri dunia modern sekuler. Dalam beberapa kasus, kolonialisme Barat direspons dalam berbagai bentuk fundamentalisme. Oleh karena itu, beberapa gerakan muncul dalam Sufisme, yang berasal dari pemikiran kaum sufi yang lebih dekat dengan Islam ortodoks. Bagi Muslim, Islam dan dunia politik secara logika dan historis merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, melalui kebebasan politik, kaum Muslim dapat mengubah penyakit defisit-intelektual menjadi kebebasan berpikir yang dapat memperlakukan modernitas lebih sebagai peluang (*opportunity*) daripada sebagai tantangan.

BAB

VIII

AGAMA, GLOBALISASI, DAN SEKULERISASI

A. GLOBALISASI DAN AGAMA

Globalisasi merupakan fenomena yang menunjuk pada meleburnya batas-batas geografis negara, terutama dari sisi kultural. Suatu negara bisa jadi tidak dapat diintervensi oleh negara lain secara politik, tetapi intrusi budaya tidak dapat lagi dibendung berkat kemajuan teknologi. Globalisasi meliputi hampir semua aspek kehidupan ekonomi, politik, sosial, dan budaya. Peristiwa yang terjadi di suatu tempat tertentu dapat dengan mudah menjadi peristiwa global. Demikian pula persoalan yang dihadapi suatu komunitas tertentu dapat pula segera "menguras" emosi global dan menjadi perhatian kalangan luas. Budaya yang berkembang di suatu wilayah tertentu dengan mudah menjadi budaya global berkat kemajuan teknologi komunikasi dan informasi. Metafora yang sering digunakan untuk menggambarkan situasi ini ialah "kampung dunia" (*global village*). Metafora ini untuk menggambarkan seolah-olah seluruh dunia menyatu dan tidak lagi terkendala dimensi ruang dan waktu.

Fenomena globalisasi mempunyai implikasi yang luas bagi kehidupan manusia. Karena setiap masyarakat (negara) berada dalam situasi kompetisi

bebas, teori evolusionisme Darwin, yakni *survival of the fittest* seolah mengalami revitalisasi. Dalam *survivalitas* suatu masyarakat sangat tergantung pada kemampuannya untuk menyesuaikan diri (beradaptasi) dengan *milleu* yang mengalami perubahan cepat. Negara yang mampu menyesuaikan diri dengan baik maka dapat bertahan bahkan dapat menjadi pemenang, sebaliknya negara yang gagal dalam hal ini maka ia akan menjadi korban dan terlindas zaman. Penyebaran ekonomi pasar ke seluruh dunia mendorong terciptanya persaingan yang tidak mengenal belas kasihan.

Model penjelasan Wallerstein dapat digunakan untuk menganalisis fenomena tersebut. Menurut Wallerstein (dalam Simpson, 2007: 299), kesatuan dunia merupakan sistem terstruktrur yang memosisikan negara-bangsa berdasarkan kapitalisme semantik. Negara-bangsa dan budayanya merupakan derivasi sistem dominasi kapitalis dunia. Negara dibangun dan beroperasi berdasarkan logika sistem ekonomi kapitalis. Budaya termasuk agama merefleksikan dan mempromosikan nilai dan gagasan kapitalisme dan pada saat yang sama menyembunyikan kontradiksi-kontradiksi di dalamnya. Aturan main kapitalisme mengatur dunia, aturan yang menuntut kemampuan adaptif dalam merespons perubahan teknologi, permintaan baru, penyebaran pasar, dan variasi-variasi dan tingkat sirkulasi kapital. Akan tetapi, aturan itu bagaimanapun juga tidak pernah mengubah basis aturan yang berkaitan dengan penawaran, permintaan, biaya, dan harga.

Dampak globalisasi terhadap praktik agama merupakan salah satu isu yang menjadi kajian sosiologi agama selain isu-isu lain, seperti sekulerisasi, ideologi, solidaritas, identitas, dan diversitas agama. Isu-isu tersebut menjadi bagian dari dua tema sentral sosiologi agama, yakni peran dan arti penting agama/ kepercayaan serta praktik agama pada komunitas atau kelompok tertentu di masyarakat. Terdapat kaitan erat antara globalisasi dan agama. Dalam hal ini menurut Beyer (2011: 4), isu mengenai globalisasi beriringan dengan munculnya kesadaran mengenai posisi dan peran agama. Istilah globalisasi itu sendiri baru dikenal dalam perdebatan ilmiah sejak dekade 1980-an. Globalisasi sering dikaitkan dengan sekulerisasi, tetapi sebenarnya semakin sulit untuk menilai apakah sekulerisasi benar-benar merupakan fenomena yang terjadi saat ini atau merupakan "masa depan" agama. Berkembangnya fundamentalisme,

misalnya, mengindikasikan bahwa agama tidak pernah mengalami penurunan atau kemunduran sebagaimana diperkirakan banyak orang. Justru saat ini berkembang kecenderungan para ahli untuk mencermati diversitas agama yang sebagian merupakan implikasi langsung migrasi transnasional.

Dalam perspektif global, jika dibandingkan dengan domain institusional lain, agama modern tampak merupakan institusi yang ganjil atau tidak biasa karena sangat kompetitif dan cepat berubah. Agama merupakan institusi yang berada dalam kondisi ketidakpastian. Agama merupakan sistem institusi global yang lebih lekat daripada institusi lain nonagama. Jika dibandingkan institusi ekonomi dan politik, agama merupakan institusi yang *powerfull*. Krisis yang terjadi pada institusi ekonomi dan politik menyebabkan terjadi banyak gangguan, bahkan *social chaos*. Sementara kelemahan dan kekuatan institusi agama di berbagai tempat tidak menimbulkan persoalan serius. Meskipun demikian, ketiga institusi tersebut berada dalam posisi saling ketergantungan. Buktinya, ekonomi kapitalis tidak dapat bekerja tanpa sistem hukum dan negara yang sah. Ketiganya tergantung pada sistem pendidikan bagi pengembangan profesional dan keahlian dan sistem media massa untuk marketing produk, memopulerkan pengetahuan ilmiah dan dakwah agama (Beyer, 2006: 426).

Meningkatnya perhatian para ahli terhadap fenomena dalam konteks globalisasi dikonfirmasi Turner. Menurut Turner (2010), terjadi revivalitas studi agama dalam sosiologi kontemporer, tetapi dengan agenda intelektual yang berbeda. Fundamentalisme dan modernitas, globalisasi dan konflik antarbudaya, agama, dan politik, gerakan agama, dan identitas etnik menjadi isu utama dalam analisis sosiologis. Perdebatan seputar tesis Huntington tentang "*the clash of civilization*" ("perang peradaban"), khususnya fundamentalisme versi Islam menjadi perdebatan hangat. Pada dekade 1980, agama dipandang sebagai pinggiran, tetapi saat ini merupakan faktor pendorong utama gerakan sosial modern. Dalam sosiologi klasik, isu utamanya ialah dampak ekonomi kapitalis terhadap agama dan kapasitas Kristianitas dalam mengatasi radikalisme politik kelas pekerja. Namun, dalam sosiologi kontemporer, isu dalam agama ialah globalisasi, ketegangan antara fundamentalisme (dalam Yahudi, Kristen, dan Islam) dan modernitas dan peran agama dalam menciptakan ideologi yang kondusif bagi anak muda yang teralienasi, marah, dan frustrasi.

Globalisasi berdampak luas terhadap aspek-aspek kehidupan manusia dan salah satu di antaranya ialah agama dan institusi agama. Menurut Turner (2010), pertumbuhan fundamentalisme dan pantekostalisme merupakan aspek globalisasi. Di Amerika Latin dan Afrika, pantekosta merekrut jemaah di antara "orang miskin terhormat" yang mempunyai ambisi meraih kesuksesan memasuki dunia modern. Di Afrika Barat dan Asia Tenggara, anggota baru terbanyak berasal dari kelas menengah baru, termasuk diaspora Cina. Pantekosta juga menyebar di antara kaum minoritas di Nepal, Andes, dan pedalaman Cina. Pantekosta di Amerika Latin merupakan agama yang melindungi kaum tertindas, menawarkan harapan, inklusi sosial, dan kesejahteraan, sedangkan di Amerika Utara dan Eropa pantekosta meluas melalui gerakan karismatik di gereja dan denominasinya.

Pantekosta dapat diinterpretasi secara sosiologis dengan membandingkan sejarah perkembangan Methodisme, yang meluas pada abad ke-18 dan ke-19 di kalangan kelas pekerja dan menengah bawah. Teologi pantekosta terbukti menarik bagi si miskin yang secara sosial mengalami deprivasi, sedangkan Methodisme meningkatkan mobilitas sosial masyarakat bawah melalui pendidikan. Di Amerika Serikat, kaum buruh membantu pekerja Methodis, yang bekerja keras dan dapat dipercaya. Pantekosta kontemporer memiliki karakteristik yang sama. Selain itu, pantekosta memiliki etika berupa disiplin dan pengendalian diri, aspirasi sosial, tanggung jawab, dan kerja keras. Etika ini secara sosial menghasilan individu yang *mobile* sekaligus kebebasan psikologis. Terdapat hubungan antara pantekostaisme, penyebarluasan kapitalisme liberal, dan revolusi ekspresif. Pantekostaisme yang merupakan sebuah organisasi voluntir lokal "bekerja" dalam pasar agama yang menawarkan pengembangan spiritual, kesuksesan sosial, dan kepuasan (gratifikasi) emosional. Jika Methodis menawarkan etika kerja seperti pada awal kapitalisme, pantekosta menawarkan keterampilan kerja dan atribut personal yang relevan dengan ekonomi jasa postindustrial.

Ilustrasi di atas menggambarkan bagaimana globalisasi memengaruhi agama dan aspek kehidupan sosial secara keseluruhan. Pengaruh tersebut terjadi melalui berbagai macam cara, antara lain melalui penyebaran media dan diversitas agama alternatif, imigrasi dan sumber pluralisasi budaya lain,

dan perubahan peta kekuatan ekonomi politik global. Sebagai contoh, konflik bernuansa agama yang terjadi di suatu negara dapat segera menjadi konflik agama skala global karena kemajuan teknologi informasi. Pada 2005–2006, salah satu koran terkemuka di Denmark memuat sejumlah kartun yang mendeskreditkan Nabi Muhammad Saw. Peristiwa tersebut kemudian segera memicu ledakan kemarahan dan kekerasan global dalam berbagai bentuk demonstrasi. Fenomena serupa terjadi ketika sebuah film berjudul *Fitna* yang juga mendiskreditkan Islam kemudian memicu konflik agama tingkat global. Dinamika konflik yang meluas seperti itu mempunyai implikasi perubahan konfigurasi interaksi sosial tidak hanya dalam masyarakat, tetapi juga interaksi antarmasyarakat.

Globalisasi memungkinkan perbedaan berbasis agama dan budaya mempromosikan subjektivitas modern di tengah perbedaan (Merry, 2001). Studinya tentang kekerasan terhadap perempuan menyimpulkan bahwa terdapat setidaknya tiga pendekatan dalam melihat persoalan tersebut, yakni pendekatan yang berbasis pada hak, pendekatan agama, dan pendekatan komunitas. Pendekatan pertama bertumpu pada kritik feminis terhadap patriarki dan melihat kekerasan berbasis gender merupakan alat untuk mempertahankan sistem kekuasaan. Solusinya ialah kriminalisasi pelaku kekerasan untuk melindungi hak perempuan dan pembudayaan nilai-nilai baru bahwa pembiaran terhadap kekerasan merupakan sikap tidak dapat diterima.

Pendekatan agama bertumpu pada kritik terhadap masyarakat sekuler dan kurangnya perhatian terhadap makna-makna spiritual dan tatanan sosial seperti yang dijelaskan dalam kitab suci. Oleh karena itu, transformasi sosial harus bersumber pada pengalaman spiritual dan mengacu pada kekuasaan Tuhan. Sementara itu, pendekatan komunitas lebih menekankan pentingnya rekonsiliasi dan pertobatan sebagai solusi terhadap persoalan tersebut. Dengan demikian, terdapat perbedaan yang tegas antara pendekatan yang sekuler dan pendekatan yang religius. Meskipun demikian, setiap pendekatan mengalami perubahan sebagai respons terhadap pengaruh eksternal terutama gerakan global yang menentang kekerasan terhadap perempuan semakin meluas dan para aktivis di seluruh dunia mencari konsensus tentang bagaimana persoalan

didefinisikan dan solusi yang diperlukan. Perdebatan tersebut berlangsung dengan intensitas baru, khususnya antara pendekatan sekuler dan spiritual.

Kemajuan teknologi komunikasi sekali lagi memungkinkan terjadi perubahan tersebut. Menurut Turner (2010), globalisasi dan penyebaran penggunaan internet merupakan aspek penting perubahan sosial yang menstransformasikan agama melalui cara yang tidak dikenal sebelumnya. Komunikasi agama pada abad ini bersifat hierarkis, menyatu, dan otoritatif, tindakan komunikatif dalam lingkungan media baru cenderung lebih horizontal daripada vertikal. Otoritas setiap pesan agama atau apa pun secara konstan dapat dinegosiasikan. Pertumbuhan perbedaan interpretasi dalam suatu sistem komunikasi global menghasilkan krisis otoritas paling tidak dalam sistem formal kepercayaan dan praktik agama. Beberapa penulis berpendapat bahwa perdebatan mengenai otoritas menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam sejarah Islam, dapat dikatakan bahwa dalam Islam modern terjadi "inflasi" sumber otoritas karena di setiap pemimpin agama lokal atau *mullah* dapat mengeluarkan fatwa yang menjadi pedoman bagi komunitas dalam mengatur dirinya sendiri.

Pemimpin agama lokal dalam konteks globalisasi berpotensi pula menjadi pemimpin global. Fatwa dan diskursus agama yang sebelumnya hanya dikancah di tingkat lokal, dalam globalisasi dapat menjadi diskursus global. Organisasi keagamaan lokal juga dapat menjadi organisasi tingkat global. Ikhwanul Muslimin, misalnya, yang merupakan gerakan Islam yang lahir di Mesir dalam waktu singkat berkembang di negara-negara Timur Tengah lain.

Roland Robertson merupakan sosiolog yang menaruh perhatian besar terhadap agama dalam konteks globalisasi. Menurut Robertson (dalam Furseth & Repstad, 2006), agama merupakan bagian integral dari proses globalisasi dan menjadi domain krusial saat konflik agama alternatif terjadi. Proses globalisasi dimulai dan mengalami percepatan pada periode 1880–1925. Empat referensi utama yang digunakan "masyarakat internasional", meliputi masyarakat, individu, hubungan internasional, dan kemanusiaan. Tahap kedua proses globalisasi dimulai pada dekade 1960-an, yang ditandai rekonstruksi dan problematisasi empat referensi tersebut. Selanjutnya, pada akhir abad ke-20, budaya nasional dipertanyakan dan muncul kebutuhan

untuk mendeklarasikan identitas tunggal. Karena kebanyakan organisasi dan gerakan agama bersifat multinasional, hal itu tidak akan memadai jika hanya menjadi perhatian pemerintah nasional. Meluasnya ketegangan gereja-negara di dunia menggambarkan fenomena ini.

Globalisasi mempertanyakan identitas masyarakat dan individu dan membawa perbedaan peradaban ke dalam arena publik, tradisi agama menjadi sumber yang *powerfull* bagi tatanan dunia yang diidealkan. Dalam merespons goncangan perubahan global, banyak kelompok agama dan gerakan agama kembali ke fundamental sebagai suatu cara kembali ke akar budaya agama dan untuk membentuk tatanan dunia. Pemimpin agama juga menjadi aktor global, terlibat dalam perdebatan global. Meskipun agama tidak menentukan arah globalisasi, agama membantu memengaruhi definisi mengenai situasi global.

Robertson dalam hal ini menekankan analisisnya pada bagaimana agama digunakan oleh negara-bangsa dalam mengonstruksikan identitas di ranah global. Robertson (dalam Simpson, 2007: 308) menggunakan beberapa contoh proses perubahan agama di beberapa negara dalam konteks globalisasi. Agama Shinto di Jepang, misalnya, merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari proyek modernisasi dan globalisasi. Contoh tersebut juga menjadi referensi Turki dalam proses sekulerisasinya. Agama dijadikan instrumen untuk menstabilisasi identitas nasional selama proses modernitas, khususnya digunakan elite Turki dalam menghadapi dua isu utama, yakni kebangkitan Islamisme dan integrasi Turki ke Uni Eropa. Sementara itu di Israel, dominasi Partai Buruh yang merupakan partai sosialis sekuler mengawal proses sekulerisasi di Israel. Partai tersebut didirikan pada 1948 yang lima tahun kemudian masyarakat Israel secara sosio-politis terbagi menjadi dua kelompok besar, yakni kelompok religius dan sekuler.

Contoh-contoh yang disajikan Robertson tersebut menunjukkan bahwa agama tetap memiliki peran penting dalam konteks dunia yang semakin mengglobal, bahkan di tengah gempuran sekulerisasi yang merebak di hampir seluruh wilayah di dunia. Globalisasi tak pelak mengubah fitur dan sosok agama akibat kompleksitas proses yang menyertainya. Selain kemajuan pada bidang media komunikasi dan informasi, "wajah" baru agama dibentuk oleh proses internasionalisasi migrasi yang juga menjadi fenomenal di berbagai

negara. Arus migrasi tersebut faktor utamanya disebabkan oleh konflik dan represi politik yang terjadi di tingkat lokal.

Helly (2006) mencatat bahwa sejak dekade 1980-an terjadi pergerakan arus migrasi disebabkan oleh kekerasan, dislokasi ekonomi, dan represi politik, antara lain Volga dan Tartar Crimea, Khmer, Hmong dan Vietnam (tiga juta), Afghan (lebih dari enam juta pengungsi), Bosnia (1,5 juta, 700.000 di antaranya tinggal di Eropa), Tutsi dari Rwanda (800.000 terbunuh, satu juta mengungsi), Kosovo (400.000 pengungsi), dan Kurdi. Kaum pengungsi ini mempunyai pengaruh terhadap kehidupan agama di tempat tinggalnya yang baru sekalipun belum tentu membentuk diaspora baru. Karakteristik yang dimiliki para pengungsi ini sama, yakni lemah secara organisasional, finansial, dan kultural sehingga memerlukan waktu lama untuk mengembangkan diaspora. Suatu kasus khusus dalam hal ini ialah perjuangan kaum Sikh yang memunculkan negara baru, yakni Khalistan. Hal itu merupakan contoh gerakan migrasi dengan jaringan dua negara (Punjab dan Eropa/Amerika) yang membentuk diaspora dengan menggandalkan sumber daya baik manusia maupun material. Kaum Sikh mempunyai cukup sumber daya baik finansial maupun intelektual yang dapat "dijual" untuk membangun ingatan kolektif atas pengusiran mereka dan untuk memperluas jaringan yang telah dimilikinya.

Bagaimanapun juga, migrasi mendorong perubahan tidak hanya aspek yang "remeh" dalam agama, tetapi juga memengaruhi aspek yang lebih fundamental, misalnya hubungan antara agama dan negara. Levitt (2007: 109) dalam hal ini menjelaskan bahwa proses perubahan tersebut paling tidak melalui dua skenario. Pertama, kaum migran menggunakan institusi agama untuk mempertahankan ikatan dengan tanah asalnya. Kedua, individu melibatkan diri dan menjadi bagian dari gerakan dan organisasi agama multietnik yang menghubungkan dirinya dengan umat agama lain baik di tingkat lokal maupun global. Identifikasi primernya bukan bangsa, melainkan komunitas agama global. Kedua skenario tersebut saling berhubungan secara timbal balik dan memengaruhi banyak aspek agama termasuk eksistensinya dalam kaitannya dengan negara.

Pemisahan gereja dan negara melekat kuat dalam jiwa kebanyakan orang Amerika yang memperlakukan agama dan budaya berbeda lebih dari sekadar

yang aktual. Perspektif tersebut tentu sangat berbeda dengan kaum migran yang berasal dari tempat agama dan budaya merupakan institusi utama yang mengarahkan sikap dan perilakunya termasuk sikapnya terhadap negara. Sebagai contoh, orang Irlandia tidak dapat dipisahkan dari Katolikisme, demikian pula orang India dari Hindu atau orang Pakistan dari Islam. Kepercayaan membimbing cara hidup dalam kehidupan sehari-hari dan dengannya mereka bersatu dan membentuk komunitas yang khas. Ketika terjadi migrasi kemudian muncul persoalan seputar isu toleransi dan diversitas karena negara kemudian secara naif mengatur kehidupan agama. Latar belakang sosio-kultural kaum migran memunculkan persoalan baru mengenai hubungan antara "kami" versus "mereka" di tempat tinggalnya yang baru.

Dengan demikian, konflik, akomodasi, dan akulturasi budaya merupakan keniscayaan yang mengiringi proses internasionalisasi migrasi. Seorang ahli linguistik, Tope Omoniyi, dalam hal ini menyoroti dampak migrasi terhadap penggunaan bahasa baik dalam praktik agama maupun dalam kehidupan sehari-hari. Omoniyi (2010: 5) memberi contoh bagaimana komunitas dominan Kristen yang kedatangan imigran Muslim, kemudian menampilkan praktik sosio-kultural baru yang merupakan campuran antara pendatang maupun penduduk asli termasuk di dalamnya penggunaan bahasa. Pada periode paska PD II, sebagai contoh, kota-kota di Inggris, seperti Liverpool, Manchester, Bristol, London, dan Leicester kebanjiran imigran yang kemudian mengubah konfigurasi etnokulturalnya.

Kota seperti Southall (suburban London) dapat dikatakan mengalami "keausan" penduduk asli karena kedatangan imigran Asia yang berasal dari berbagai subkontinen. Hasilnya, Southall dikenal sebagai komunitas Asia-Inggris terbesar di Inggris Tenggara. Budaya materialnya (arsitektur dan bahasa) merefleksikan campuran budaya Inggris tradisional dan budaya anak benua Asia yang dibawa imigran yang terdiri atas negara: Pakistan, Punjab, India, Bangladesh, dan Sri Lanka. Southall tidak menjadi replika dari satu kota kecil Asia atau kota di anak benua. Multiagama tumbuh subur dan merupakan suatu realitas sosial baru. Lanskap linguistik menggambarkan praktik multibahasa dan multiagama termasuk nama tempat, misalnya Stasiun Southall yang juga

ditulis dalam bahasa Urdu. Layanan publik yang diinformasikan melalui leaflet, misalnya, ditulis dalam bahasa Inggris, Urdu, dan Arab.

Proses semacam itu ternyata tidak harus selalu melewati migrasi. Rajeshwari V. Pandharipande mengambil kasus komunitas Asia Selatan yang juga sedang mengalami pembentukan konfigurasi kultural baru dalam konteks globalisasi. Menurut Pandharipande (2006: 154), komunitas Asia Selatan merupakan komunitas besar yang sedang meredefinisi identitas lokalnya dalam konteks identitas global.

Globalisasi yang ditandai oleh teknologisasi, penggunaan bahasa Inggris dan homogenisasi menyebabkan erosi, bahkan memudarnya perbedaan inter dan antarmasyarakat. Proses ini selanjutnya mengakibatkan menguatnya identitas lokal yang diekspresikan melalui simbol-simbol kuno, seperti bahasa di ranah publik sehingga terjadi komunitas multilinguistik. Sebagai contoh, dalam ritual perkawinan tipikal (di negara Bagian Maharasthra), imam memimpin upacara dalam bahasa Sanskrit ketika memberkati pasangan pengantin, sementara dalam kartu undangan perkawinan juga digunakan bahasa Inggris. Contoh tipikal lain penggunaan bahasa campuran ialah seremoni agama populer yang disiarkan di televisi atau dalam teater "*open air*". Bahasa lokal (sebagai contoh, Hindi, Marathi, atau Gujarati) merupakan bahasa primer dalam seremoni. Meskipun demikian, penggunaan kutipan bahasa Sankrit dalam kitab suci Hindu banyak sekali. Kosa kata Inggris juga dicampur dengan bahasa komunikasi utama. Dengan demikian, konstruksi identitas Asia Selatan kompleks. Identitas baik universal maupun atau lokal tidak eksis secara terpisah, tetapi secara simultan atau merupakan komposit identitas sosial.

Komunitas multilingual Asia Selatan terdiri atas identitas ganda, masing-masing membentuk fungsi individual. Setiap bahasa menyimbolkan satu identitas. Penggunaan bahasa Sanskrit dalam dua *event* agama Hindu mengindikasikan identias universal Hindu atau Asia Selatan keseluruhan, penggunaan bahasa Marathi mengartikulasikan identitas regional, dan penggunaan bahasa Inggris memungkinkan berlangsungnya komunikasi dengan kelompok yang lebih besar. Penggunaan kosa kata Inggris dalam seremoni agama di ranah publik merupakan strategi untuk mengekspresikan agama dalam bahasa umum sehingga diketahui oleh lebih banyak orang.

Banyak studi lain dilakukan untuk menunjukkan dampak globalisasi terhadap berbagai aspek kehidupan masyarakat pada tingkat lokal. Studi yang dilakukan Katz (dalam Halvorson, 2005), perdesaan Sudan menunjukkan bahwa kehidupan anak-anak sehari-hari merupakan produk institusi-institusi khusus mulai dari keluarga, komunitas, hingga ekonomi-politik global. Studinya yang fokus pada akses anak-anak Muslim perdesaan terhadap kontrol ruang berkesimpulan bahwa perubahan-perubahan dalam konfigurasi rumah tangga merupakan produk perubahan sosio-ekonomi dan kultural ekologi baik tingkat lokal maupun global yang selanjutnya mempunyai dampak yang berbeda bagi anak laki-laki dan perempuan. Pola relasi gender dan globalisasi mempunyai implikasi perubahan sikap masyarakat terhadap anak-anak Muslim laki-laki dan perempuan, pekerjaannya, dan kontribusi kehidupannya. Agama (dalam hal ini Islam) memengaruhi moral, budaya, politik, dan asumsi mengenai anak-anak dalam konteks yang digenderkan.

B. SEKULERISASI

Kebanyakan ilmuwan sosial besar abad ke-19, seperti Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Marx Weber, Karl Marx, dan Sigmund Freud memercayai bahwa agama secara gradual akan semakin memudar dan kehilangan makna pentingnya seiring dengan berkembangnya masyarakat industri. Hubungan antara agama dan masyarakat menjadi perhatian utama sosiologi agama. Kerangka teoretis sekulerisasi menggunakan desain interpretatif mengenai penurunan status dan peran agama di masyarakat. Ketika Durkheim menulis *The Division of Labour in Society* (1893), ia sudah menengarai kemungkinan itu, demikian pula Weber melalui karyanya *Sociology of Religion* (1920). Jauh sebelumnya, yakni sejak abad pencerahan, para filsuf, antropolog, dan psikolog terkemuka memostulatkan bahwa agama yang merupakan produk masa lalu akan semakin tumbuh subur pada masa mendatang. Kematian agama merupakan pandangan konvensional dalam ilmu sosial pada abad ke-20, yang dipahami sebagai master model temuan sosiologis. Sekulerisasi yang diikuti dengan birokratiasi, rasionalisasi, dan urbanisasi merupakan kunci revolusi sosial yang menstransformasikan masyarakat agraris ke masyarakat industri.

Sekularisasi merupakan fenomena masyarakat modern yang muncul ketika semakin berkembang pemikiran yang berhubungan dengan modernitas. Sekularisasi muncul hampir bersamaan dengan proses makin memudarnya berbagai aspek sakral, baik pada tingkat masyarakat, individual, maupun agama (Dobbelaere 2002; Casanova, 1994). Dalam karyanya yang terkenal, *Public Religions in the Modern World*, Casanova (1994) melakukan observasi dan menyimpulkan bahwa di Eropa saat ini terjadi penurunan aktivitas gereja. Beberapa orang menyebutnya sebagai "krisis Kristianitas" dan yang lebih umum, krisis kepercayaan. Modernitas tampaknya menghasilkan patokan baru bagi identitas umum, perubahan agama dari peran sentral di Eropa. Dipercaya bahwa sekulerisme mengikuti modernisasi sebagaimana siang mengikuti malam dan bahwa agama terpinggirkan di masyarakat dan hanya sebagai elemen pelengkap. Meskipun demikian, premis tentang kecenderungan di Eropa ialah global dan bahwa sekulerisasi menyebabkan marginalisasi agama, merupakan premis yang prematur.

Secara etimologis, istilah sekulerisasi berasal dari bahasa Latin *saeculum,* yang berarti suatu abad (suatu era). Dalam perkembangan terakhir istilah tersebut didenotasikan sebagai perluasan ide "semangat dari suatu abad". Doa kaum Nasrani sering terangkum dalam frasa dalam bahasa Latin, yakni *saecula saeculorum*, yang berarti 'abadi', sering pula diartikan 'dunia tanpa akhir' atau "*forever and ever*". Sejalan dengan itu, dalam agama Nasrani juga terdapat sebutan pendeta "sekuler". Dalam khazanah teori sosiologi agama, istilah sekuler diidentikkan dengan "profan" (keduniaan) yang merupakan antonim dari *sacred* (suci, ilahi). Oposisi biner antara yang *sacred* dan profan merupakan oposisi yang dikembangkan Durkheim dalam karyanya *The Elemenfary Forms of Religious Life* yang mendefinisikan agama dalam terminologi suci (*sacred*). Agama merupakan suatu kesatuan sistem kepercayaan dan praktik yang berhubungan dengan sesuatu yang bersifat suci, sesuatu yang berhubungan dengan larangan-kepercayaan dan praktik yang menyatukan penganutnya dalam komunitas moral tunggal yang dinamai "gereja".

Terminologi *sacred* (suci) mencakup seluruh fenomena yang "terlarang dan tersisihkan" dari yang sekuler dan profan. Sesuatu yang suci terlindungi dan terisolasi melalui larangan, sedangkan yang profan merupakan sesuatu yang

melanggar larangan dan menjaga jarak dari yang suci. Sesuatu yang suci tidak didefinisikan oleh kepercayaan terhadap Tuhan atau semangat transenden. Ide tentang "keilahian" hanyalah episode sekunder dalam sejarah agama. Kenyataannya, agama seperti Buddha tidak memiliki konsep keilahian. Sesuatu yang suci tidak selalu harus berhubungan dengan Tuhan atau roh karena batu, pohon, sebilah papan, rumah, atau apa pun juga dapat dianggap sebagai sesuatu yang "suci".

Oposisi biner *sacred* dan profan tidak identik dengan oposisi biner baik dan buruk. Suci tidak identik dengan baik, sedangkan profan tidak sama dengan buruk/jahat. Sesuatu yang suci mungkin saja dapat berbahaya, sedangkan sesuatu yang jahat mungkin saja bermanfaat bagi manusia dan masyarakat. Daftar objek suci tidak dapat ditetapkan selamanya, bervariasi antara agama yang satu dan yang lain. Meskipun demikian, yang suci dan yang profan telah dipahami manusia melebihi pembedaan antara yang baik dan buruk. Durkheim menyadari bahwa ada kategori di antara keduanya, yang profan dapat menjadi suci melalui ritual, sedangkan yang suci dapat menjadi profan karena erosi nilai-nilai atau "dislokasi" keilahian. Erosi atau menghilangnya yang suci bervariasi mengikuti munculnya sesuatu yang sakral baru yang ditetapkan melalui sakralisasi dan profanisasi terjadi ketika orang atau ada kekuatan yang merusak tatanan masyarakat. Sekuler secara umum diartikan tidak berhubungan dengan agama atau spiritualitas

Dalam bahasa sehari-hari, istilah sekuler sering dikacakan atau disamakan dengan ateis. Orang yang sekuler identik dengan orang yang ateis. Keduanya berkonotasi negatif, bahkan dalam masyarakat tertentu dimusuhi. Studi yang dilakukan Zuckerman (2009) membuktikan sebaliknya, bahwa ateisme dan sekuleritas secara positif berhubungan dengan kesejahteraan sosial. Ateisme dan sekuleritas mempunyai korelasi positif, seperti pendidikan tinggi dan kemampuan verbal, rendahnya syak prasangka (*prejudice*), etnosentrisme, rasisme, homofobia, tingginya dukungan terhadap kesetaraan gender, dan pengasuhan anak yang mempromosikan pemikiran bebas bukan melalui hukuman fisik.

Pada tingkat masyarakat, dengan mengecualikan bunuh diri, negara yang proporsi penduduk sekulernya lebih tinggi justru memiliki kinerja pasar yang

lebih baik daripada negara yang relatif religius. Meskipun demikian, menurut Zuckerman, terdapat banyak pertanyaan yang perlu dijawab melalui studi yang mendalam. Pertanyaan tersebut, misalnya mengapa laki-laki lebih suka menjadi ateis daripada perempuan? Mengapa pendidikan berkorelasi dengan sekuleritas? Mengapa tingkat ireligiusitas tinggi di kalangan Yahudi dan Asia-Amerika? Mengapa orang sekuler lebih mendukung hak homoseksual daripada orang yang religius? Mengapa kejahatan dengan kekerasan lebih banyak terjadi di wilayah yang paling religius di AS? Mengapa negara yang paling sekuler di dunia di dalamnya juga terdapat tingkat kesetaraan gender yang tertinggi? Dan masih banyak lagi yang semuanya memerlukan jawaban yang memuaskan.

Sekulerisme berhubungan dengan sekulerisasi. Istilah pertama berarti pemikiran dan teori yang memfokuskan pemisahan agama dan politik, kelompok sekuleris berusaha merealisasikan secara internasional sebagai tujuannya. Sementara sekulerisasi merupakan suatu proses pemisahan tersebut, baik sebagai akibat dari upaya yang disengaja maupun hanya sebagai dampak alamiah dari interaksi berbagai faktor sosial. Di dunia Arab, misalnya, dua tahap dapat dibedakan dalam perkembangan sekulerisme. Pertama, muncul "selama proses peradaban Arab yang mengalami guncangan akibat munculnya kekuatan luar superior, bernama Barat". Kedua, tahap kontemporer, "terjadi selama perempat terakhir abad ke-20". Tahap pertama dimulai dari awal abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20 dan tahap kedua dimulai dari akhir dekade 1970-an. Tahap pertama merupakan respons terhadap tantangan budaya, yakni Barat dan tahap kedua merupakan kritik Islamisme modern dan uji-diri budaya Arab (Wu, 2007).

Secara umum sekulerisasi merupakan proses marginalisasi agama dalam ruang publik, sebaliknya memberi porsi peran yang lebih besar budaya yang merupakan hasil olah krida manusia. Budaya tidak dapat disamakan dengan agama dalam hal ini, tetapi budaya dianggap sebagai komponen yang "suci" karena menjadi pedoman perilaku yang ditaati oleh pendukungnya. Dalam konteks masyarakat industri, misalnya, budaya perusahaan (*corporate culture*) menjadi semacam "agama" baru. Nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat saja bertentangan dengan nilai-nilai agama. Terjadi sakralisasi nilai-nilai budaya sekuler. Proses sakralisasi dan sekulerisasi tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi

melalui proses yang panjang mulai dari kemunculannya, proses pemaksaan, hingga penyebarannya atau difusi ke masyarakat lain.

Agama ialah urusan privat dan personal, bukan sosial sehingga bukan merupakan isu budaya, politik, dan kepentingan publik merupakan proposisi yang mendasari teori sekuler. Proposisi tersebut juga menjadi landasan teori teologikal. Keduanya teori tersebut menurut Barker (2012) menjadi tantangan bagi studi agama. Teori sekuler berposisi bahwa tidak ada alasan untuk melakukan studi agama karena agama merupakan persoalan privat dan personal sehingga ketika orang melakukan studi agama, maka hanya bisa mencatat dan melaporkan, tetapi tidak bisa mempelajarinya. Studi agama, dalam perdebatan teologi, tidak termasuk pengetahuan dunia, tetapi hanya pengetahuan individual yang paling unik dan tidak representatif. Demikian pula teori teologi yang berposisi bahwa komunikasi pesan Tuhan kepada manusia juga berlangsung secara personal sehingga melakukan studi agama ialah *nonsense*. Kedua teori memarginalkan posisi dan peran agama dan berada di luar analisis sosial, tidak relevan dengan pembentukan budaya dan studi sosial.

Dalam teori sosiologi agama, proses sekulerisasi menurut Wilson (2003: 43–44) dikaitkan dengan proses modernisasi dan industrialisasi. Masyarakat postindustrial dicirikan hilangnya sistem sosial yang penuh moral sebagai tatanan sosial yang kemudian bergeser menjadi semakin impersonal. Dalam aktivitas kerja, perannya tergantung pada kualitas individu. Proses impersonalisasi berlangsung sebagaimana kemajuan teknologi yang mentransformasikan karakter peran intrinsik melalui fasilitasi mekanisasi, ketika peran orang terkadang digantikan oleh robot.

Ketika evolusi peran sosial manusia di atas hewan, depersonalisasi aktivitas kerja terancam menurunkan derajat manusia di bawah mesin. Ketika semua itu terjadi, aktivitas kerja secara eksplisit menjadi bagian dari kalkulus ekonomi rasional. Orang lebih banyak mengatakan sebagai "produk", bahkan ketika yang dimaksud ialah layanan. Istilah "pelanggan" atau "klien" dimaksudkan untuk menunjuk penumpang, pasien, murid (orangtua murid), dan pencari keadilan hukum. Istilah "angkatan kerja", "unit kerja", "redundansi", "rasionalisasi", dan "perampingan" merupakan istilah-istilah yang menunjukkan impersonalitas sistem, yang secara klinik imun terhadap infeksi manusia dan nilai kemaunisaan.

Proses demoralisasi terjadi. Afeksi dan perhatian manusia tetap ada, tetapi kualitasnya berupa komitmen personal, kewajiban, rasa iba—yang mendasari kinerja konsekuensi mekanisasi seseorang. Revolusi elektronik, teknologi informasi yang residu-residu nonrasional dikeluarkan dari kompleksitas struktur peran. Kebutuhannya ialah efisiensi ekonomi yang dapat dihitung, yang tergantung pada kompetensi teknik dan bukan pada kebaikan personal. Peningkatan itu semata-mata ditujukan untuk menghasilkan keuntungan bukan semata-mata kewajiban moral.

Secara empiris penurunan moralitas (demoralisasi) dibuktikan oleh studi yang dilakukan Inglehart (2000: 81–82) menggunakan data *world values survey* (WVS) yang saat ini mencakup 65 negara atau 75% penduduk dunia. Kesimpulannya, membenarkan klaim bahwa modernisasi telah menyebabkan erosi nilai-nilai tradisional. Perkembangan ekonomi tidak dapat dihindari telah mengakibatkan penurunan agama, parokialisme, dan perbedaan kultural. Perkembangan ekonomi tampaknya juga berhubungan dengan sindrom perubahan yang dapat diprediksi, yakni dari norma sosial absolut ke arah nilai-nilai yang semakin rasional, toleran, kepercayaan, dan postmodern. Kenyataannya bahwa masyarakat yang secara historis Protestan, Ortodoks, atau Konfusian menjadi zona budaya yang sangat berbeda sistem nilainya ketika dikontrol dengan perkembangan ekonomi. Perbedaan kultural ini sangat berhubungan dengan sejumlah fenomena sosial penting, di antaranya demokratisasi.

Dalam disiplin psikologi antropologi, model penjelasan yang dikembangkan Winkelman & Bletzer (2007: 346–347) dapat menjelaskan keterkaitan antara modernitas dengan dekadensi moral. Menurutnya, kekuatan modernitas pabrik, birokrasi, dan negara mampu mengubah ekonomi dan kehidupan sehari-hari, meningkatkan permintaan tenaga kerja dan menghasilkan stres dan dislokasi, dan meningkatkan kebutuhan obat sebagai "penyesuai kimia". Volume pekerjaan yang meningkat berkorelasi positif terhadap peningkatkan penggunaan stimulan (khususnya kopi, tembakau, dan kokain) untuk meningkatkan produktivitas. Depresan (khususnya alkohol untuk kelas populer, ganja untuk kelompok tertentu) dihasilkan untuk relaksasi setelah kerja.

Modernitas menekankan pada alasan dan penggantian agama oleh ilmu pengetahuan dan materialisme, mentransformasikan sakramen dan pengobatan ke dalam komoditas untuk mengurangi aspek negatif kerja pada satu sisi dan meningkatkan kenyamanan pada sisi lain. Kapitalisme mendorong peningkatan produksi komoditas yang bernilai tinggi dalam obat-obatan, seperti tembakau, kopi, dan alkohol. Produksi dan komersialisasi produk-produk tersebut bahkan telah melahirkan elite-elite baru di masyarakat Eropa yang mempunyai kekuatan dominan dalam percaturan ekonomi politik negaranya. Modernisasi membuat obat tersedia luas dan memungkinkan berkembangnya proses kecanduan dan ketergantungan serta dekadensi moral.

Proses modernisasi telah mentransformasikan seluruh struktur sosial, tidak terkecuali institusi agama. Teori sekulerisasi yang berkembang dalam sosiologi agama menyatakan bahwa proses modernisasi mempunyai efek negatif terhadap kebangkitan komunitas agama beserta konsekuensinya, seperti aktivitas keagamaannya. Terdapat asumsi yang mendasari teori ini, yakni bahwa modernisasi mensyaratkan rasionalisasi, sedangkan dalam institusi agama terdapat nilai-nilai atau unsur-unsur yang irasional bahkan suprarasional. Oleh karena itu, institusi agama secara perlahan mulai ditinggalkan seiring dengan proses modernisasi. Jika modernisasi merupakan keniscayaan di hampir semua masyarakat, dapat pula diasumsikan berdasarkan teori sekulerisasi bahwa sekulerisasi juga merupakan keniscayaan di semua penjuru dunia.

Teori tersebut dipercayai terutama di kalangan ekonom yang berpaham utilitarian. Proses sekulerisasi yang merebak di seluruh dunia menurut para ekonom ini merupakan akibat langsung dari proses modernisasi. Teori ini mendapat tantangan dari teori ekonom yang lebih pluralis yang berpendapat bahwa justru modernisasi dapat meningkatkan kegairahan agama di masyarakat. Para ekonom ini mengasumsikan agama sebagai "komoditas" seperti halnya komoditas lain yang berkompetisi di pasar.

Agama yang berkompetisi dalam "pasar agama" akan sangat tergantung pada *performance* komoditas agama itu sendiri dan kondisi kompetisinya. Kompetisi pasar agama yang ketat memaksa agama untuk memperbaiki *performance* dalam melayani kebutuhan umatnya dan dalam usahanya memperoleh pengikut baru. Kompetisi yang ketat memaksa agama mengembangkan sensitivitas dan inovasi

yang semuanya berorientasi pada kebutuhan "pelanggan" atau dalam hal ini jemaahnya. Sementara pada tingkat persaingan yang rendah atau dengan kata lain terjadi kondisi monopoli agama, institusi agama cenderung berkinerja rendah, misalnya dalam bentuk kemalasan pemimpin agama dalam melayani umatnya. Dengan demikian, diversifikasi agama mampu menstimulasi kebangkitan agama beserta komunitasnya. Dapat pula diasumsikan bahwa kehidupan beragama di daerah perkotaan lebih bergairah daripada di daerah perdesaan karena tingkat persaingan agamanya lebih ketat. Institusi agama yang tidak mampu bertahan di tengah proses modernisasi disebabkan ada persaingan nilai-nilai atau agama lain yang dianggap lebih rasional dan lebih "menguntungkan" bagi kehidupan masyarakat.

Teori sekulerisasi dalam perspektif ekonomi secara umum dapat dibagi dalam dua sisi, yakni sisi permintaan (*demand side*) dan sisi penawaran (*supply side*). Sisi permintaan memfokuskan pada kebutuhan masyarakat terhadap agama. Masyarakat yang mengalami industrialisasi cenderung tidak menaruh respek terhadap pemimpin agama dan usaha-usaha yang dilakukan institusi agama. Praktik agama secara gradual mengalami penurunan dan masyarakat tertarik dengan spiritual yang sangat berbeda. Sementara itu, sisi penawaran memfokuskan pada upaya-upaya yang dilakukan institusi agama. Sisi penawaran ini mengasumsikan bahwa kebutuhan masyarakat terhadap agama ialah konstan dan bervariasinya tingkat religiusitas masyarakat dipengaruhi oleh penawaran (kompetisi) agama di pasar agama. Institusi agama dan pemimpin agama mempunyai peran penting dalam mengembangkan agamanya dan hal itu sangat memengaruhi kegairahan kehidupan beragama.

Teori sekulerisasi lebih dikenal di Eropa, sedangkan di Amerika lebih dikenal sebagai teori pilihan rasional (*rational choice theory*) yang berbasis teori ekonomi. Teori pilihan rasional menekankan keputusan utilitas personal individual dan mengasumsikan cara terbaik yang dipilih seseorang untuk mencapai tujuannya. Dengan demikian, seseorang memilih agama tertentu karena agama tersebut dianggap paling memberikan keuntungan maksimal bagi dirinya. Demikian pula, seseorang yang berpindah agama juga karena alasan bahwa agama baru lebih rasional dan lebih menguntungkan.

Kedua teori (sekulerisasi dan pilihan rasional) lahir dari konteks sosial yang berbeda. Teori sekulerisasi lahir dalam konteks masyarakat Eropa yang cenderung menganut pandangan bahwa institusi negara hendaknya didukung oleh agama terutama untuk kepentingan pragmatis seperti dalam penarikan pajak. Seiring berjalannya waktu terjadi kecenderungan luas di Eropa berupa penurunan tingkat religiusitas masyarakat. Sementara itu, teori pilihan rasional lahir dalam konteks masyarakat Amerika yang lebih memilih opsi pemisahan institusi negara dari agama. Dari sisi tingkat religiusitas masyarakatnya, kecenderungan yang terjadi ialah sebaliknya, yakni di Amerika semakin meningkat kegairahan beragama masyarakatnya.

Perdebatan seputar sekulerisasi tidak sebatas pada definisi, sumber, atau faktor penyebab, tetapi mengenai ruang lingkup dampak yang ditimbulkan akibat proses sekulerisasi itu sendiri. Sejumlah pertanyaan muncul berkaitan dengan dampak, antara lain apakah sekulerisasi menyebabkan erosi nilai-nilai tradisional, moralitas, etika, dan secara garis besar keyakinan masyarakat terhadap hal-hal yang irasional atau suprarasional? Apakah sekulerisasi berdampak pada lanskap politik berupa, antara lain perubahan perilaku pemilih khususnya terhadap partai-partai yang berideologi agama? Apakah sekulerisasi berdampak pada pemisahan negara dengan institusi agama? Apakah sekulerisasi berdampak pada kinerja ekonomi negara secara keseluruhan, dan sebagainya.

Pada skala yang lebih makro, sekuler sering dikaitkan dengan negara. Negara sekuler adalah negara yang menggunakan justifikasi secara total sekuler. Dalam negara sekuler, agama tetap ada tetapi seperti yang dikemukakan antropolog klasik, Charles Taylor, "berada dalam tempat yang berbeda dalam kehidupan sosial, seluruh tindakan sosial berlangsung dalam ruang dan waktu sekuler". Masyarakat sekuler menerapkan politik tanpa memperhitungkan Tuhan. Dalam hal ini pemahaman umum mengenai negara sekuler ialah negara yang agama dan urusan politik terpisah dengan tegas. Nilai-nilai agama tidak menjadi pedoman oleh negara dalam mengatur pemerintahan dan kehidupan masyarakatnya. Sekulerisme mempunyai pandangan konvensional mengenai agama, yakni agama hanya dilihat sebagai urusan privat. Dalam kaitannya dengan agama, kaum sekuleris menghendaki adanya pemisahan dari agama dari urusan pemerintahan. Pendapat tersebut mendapat tentangan dari para ahli.

Menurut Beard *et al.* (2013), para analis sosial melihat sekulerisme sebagai absennya atau paling tidak berkurangnya peran agama dari kehidupan negara. Beberapa studi lain mengaitkan sekulerisme dengan topik-topik, seperti pembangunan ekonomi atau modernisasi. Faktanya, sekulerisme merupakan kategori yang berdimensi ganda dan tidak dapat dilihat sebagai antitesis dari religiusitas. Jika melihat sekulerisme hanya berupa absennya religiusitas itu tidak benar. Antara sekulerisme dan religiusitas mempunyai komponen ganda dan hubungan yang tidak sederhana. Sekulerisme terdiri atas dua komponen yang terpisah secara logika, yakni sekulerisme agama dan sekulerisme sosial. Keduanya mempunyai perbedaan motivasi dan dampak terhadap perilaku politik. Efek marginal sekulerisme sosial lebih luas daripada sekulerisme agama di semua aspek. Kaum sekuleris baik sosial maupun agama tidak mendukung Partai Republik, tetapi tingkat dukungan antarkeduanya berbeda. Kaum sekulerisme sosial lebih mendukung daripada sekuleris agama. Kedua kelompok sekuleris lebih mendukung Partai Demokrat, tetapi lagi-lagi dukungan dari sekuleris sosial lebih tinggi daripada sekuleris agama.

Banyak negara terutama setelah PD II menjadi negara sekuler. Turki merupakan salah satu contoh negara sekuler, meskipun mayoritas penduduknya beragama Islam. Menurut Barker (2012), sekulerisme di Turki berbeda dengan tradisi Prancis dan Anglo-Amerika. Tradisi *laicite* Prancis melihat agama sebagai sesuatu perlu melindungi negara, sedangkan tradisi Anglo-Amerika melihat agama sebagai sesuatu yang memerlukan perlindungan dari negara. Tradisi sekulerisme di Turki melihat agama sebagai sesuatu yang perlu dikontrol oleh negara. Mustafa Kemal Attarturk merupakan pemimpin Turki yang paling tegas menyatakan perlunya mencegah agama dijadikan sebagai "*tool for politics*". Agama sama sekali tidak disingkirkan, tetapi hanya digunakan secara pragmatik untuk legitimasi atau homogenisasi kultural identitas nasional. Sekolah tradisional agama, misalnya, juga tidak sama sekali hilang dan semua pendidikan di bawah Departemen Pendidikan. Meskipun demikian, arah sekulerisme di Turki tidak dapat dipertahankan. Negara dalam hal itu tidak berhasil melakukan kontrol terhadap agama.

Studi yang dilakukan Taydas *et al.* (2012) menemukan kesimpulan yang sama. Tumbuhnya partai pro agama di Turki (Partai Keadilan dan Pembangunan

= *Adalet ve Kalkınma Partisi*/AKP) hingga memperoleh kemenangan di Pemilu pada 2002 di Turki merupakan salah satu buktinya. Dalam satu dekade terakhir ini memang partai pro agama memperoleh kemajuan signifikan dalam pemilihan di berbagai negara, termasuk India, Sudan, Aljazair, dan Palestina. Tumbuhnya agama di kancah politik Turki merupakan buah dari proses yang kompleks selama bertahun-tahun, meliputi perdebatan sekulerisme dan pemaksaan sekulerisme oleh pemerintah ketika negara baru terbentuk. Oleh karena itu, untuk lebih memahami munculnya agama dalam politik Turki kontemporer, studi yang mendalam mengenai sejarah, politik, dan sumber tegangan antara sekuleritas dan Islamis esensial. Implikasi studinya penting bagi negara lain, khususnya yang mempunyai pengalaman tumbuh suburnya agama dalam politik, dan berusaha mengintegrasikan partai-partai ke dalam sistem demokrasi.

Dalam beberapa dekade terakhir ini tesis mengenai kematian agama mendapat banyak kritik dan kehilangan pamornya. Selama beberapa dekade tesis tersebut tidak diperdebatkan dalam wacana ilmiah, tetapi gelombang kritik mulai meningkat sejak dekade 1980-an. Berbagai fenomena terkait perkembangan agama secara aktual di berbagai tempat merupakan amunisi kritik yang ditujukan keabsahan tesis tersebut. Fenomena-fenomena tersebut, antara lain munculnya spiritualitas baru di Eropa, tingkat kunjungan ke gereja yang cukup tinggi, tumbuhnya gerakan fundamentalisme dan partai-partai berbasis agama di negara-negara Islam, pesatnya perkembangan pantekosta di Amerika Latin, dan merebaknya konflik berbasis etno-religio.

Peter L. Berger, Rodney Stark, dan Roger Finke merupakan sederet eksponen yang mengkritik keras tesis tersebut. Beger menyatakan bahwa "abad ini bukanlah abad sekulerisasi", sebaliknya merupakan abad kesuburan religiusitas, yang ditandai dengan banyaknya gerakan berbasis agama pada tingkat global. Berger (1999) melalui artikelnya yang berjudul *The Desecularization of the World: A Global Overview,* lebih lanjut menyatakan bahwa "asumsi bahwa kita hidup dalam sebuah dunia yang sekuler ialah salah". Dunia saat ini justru sangat religius jika dibandingkan sebelumnya dan di beberapa tempat terjadi peningkatan. Hal ini berarti secara keseluruhan literatur yang ditulis sejarawan dan ilmuwan sosial telah salah arah.

Berbagai terminologi baru muncul terkait dengan kecenderungan meningaktnya religiusitas, seperti de-sekulerisasi (Peter L. Berger), re-spiritualisasi, de-privatisasi (Jose Casanova), atau "kembalinya agama" (Martin Riesebrodt). Beberapa dekade yang lalu para ilmuwan sosial masih mempercayai klaim bahwa proses modernisasi yang diikuti proses-proses, seperti urbanisasi, industrialisasi, peningkatan standar hidup, individualisasi, dan pluralisasi budaya menyebabkan penurunan makna dan peran sosial institusi agama, sistem kepercayaan, dan tingkat religiusitas masyarakatnya. Klaim tersebut tidak dapat lagi dipertahankan saat ini mengingat telah terjadi perkembangan yang menunjukkan meningkatnya kegairahan beragama. Banyak ahli berpendapat bahwa agama tidak hanya mempunyai kesesuaian dengan modernitas, bahkan menjadi sumber modernitas itu sendiri.

Studi yang dilakukan Lukens-Bull (2005: 129–132) di pesantren di Jawa membuktikan kesesuaian antara agama dengan modernitas. Institusi agama bukannya institusi yang kaku, melainkan bersifat fleksibel dan terbukti mempunyai kekuatan adaptif terhadap perkembangan zaman. Komunitas pesantren ternyata mempunyai cara tersendiri mendefinisikan modernitas, bahkan berusaha memasukkan nilai-nilai moralitas ke dalam nilai-nilai kosmopolit yang sesuai dengan modernitas. Di antara nilai-nilai moralitas tersebut ialah persaudaraan Islami (*ukhuwah Islamiyah*), keikhlasan, kesederhaaan, dan kemandirian. Komunitas pesantren berusaha melawan "dosa warisan" modernitas, yakni egoisme atau sikap yang menekankan pada kepentingan individual di atas kepentingan komunal.

Nilai-nilai persaudaraan Islami dan keikhlasan merupakan tameng terhadap kapitalisme. Kesederhanaan merupakan kontrol terhadap konsumerisme yang antara lain ditandai dengan maraknya penggunaan kartu kredit. Nilai-nilai tersebut merupakan cara untuk menghindari keborosan. Kemandirian membuat baik individu maupun bangsa memperoleh kemerdekaan. Bagi individu, kemandirian berarti mempunyai kemampuan untuk bekerja sendiri, sesuatu yang diperlukan bagi perkembangan ekonomi. Meskipun demikian, dikontrol oleh nilai-nilai Islami. Bagi bangsa, kemandirian berarti menghindari hubungan pusat-pinggiran seperti yang dikemukakan Ander Gunder Frank yang menghasilkan keterbelakangan.

Huntington memprediksi bahwa perang yang paling menakutkan dan tidak dihindari ialah perang antara Islam versus Barat, prediksi ini beradasarkan asumsinya bahwa Islam dan modernitas secara fundamental tidak sesuai. Usaha-usaha yang dilakukan pesantren melemahkan premis tersebut. Komunitas pesantren mewaspadai dan berusaha mengatasi apa yang disebut sebagai efek modernisme, seperti materialisme, egoisme, pelacuran seksual, dan fundamentalisme agama.

Komunitas pesantren berusaha mengonstruksikan dan memilih secara selektif identitas yang berasal dari Barat. Sebagai contoh, pesantren mengubah kurikulum sehingga muridnya mendapatkan pengetahuan dan keterampilan yang dibutuhkan untuk menyongsong modernitas. Teknologi bukan menjadi tujuan akhir pesantren, melainkan bagaimana mengaplikasikan nilai-nilai Islam secara komprehensif dengan tetap merespons perkembangan zaman. Komunitas pesantren melakukan jihad "damai". Hal itu sangat berbeda dengan fundamentalisme karena bukan menjadi ancaman Barat. Hal ini penting karena komunitas pesantren menjadi mayoritas muslim di negara Islam terbesar di dunia, mempunyai komitmen terhadap perubahan sosial melalui pendidikan, contoh nabi, dan tentunya disertai doa daripada melalui konflik kekerasan (Lukens-Bull, 2005: 129–132).

Dalam perspektif global, tidak memungkinkan lagi untuk mempertahankan tesis lama bahwa agama merupakan pinggiran dalam pembangunan sosial. Hal itu disebabkan oleh secara faktual, tesis tersebut tidak memiliki basis fakta yang kuat. Sekulerisasi saat ini lebih merupakan sebuah ideologi daripada sebuah teori yang berdasarkan fakta empiris. Media global, seperti televisi, *handphone*, internet, dan perusahaan global selain berfungsi sebagai penyedia barang konsumsi, menjadi media ekspresi dan penyebarluasan agama sehingga beberapa agama mengalami kemajuan pesat, seperti Islam dan pantekosta. Selain itu, muncul gerakan-gerakan sosial dan konflik-konflik sosial berbasis agama di berbagai belahan dunia.

Islam semakin berperan penting dalam politik dan ranah publik di berbagai negara. Hal ini ditandai, antara lain dengan munculnya negara-negara Islam baru, gerakan-gerakan keagamaan termasuk gerakan jihad. Kecenderungan tersebut mengisyaratkan "kemunduran" atau bahkan "kegagalan" sekulerisme.

Fenomena-fenomena di atas menjadi alasan kuat untuk melakukan *review* terhadap konsep sekulerisasi. Menurut Glassman & Neusner (1996) agama akan tetap ada, bahkan dalam masyarakat yang sekuler karena mempunyai fungsi adaptif. Secara khusus, teori Burhoe menyatakan bahwa agama merupakan altruisme mutual di tengah kemajuan peradaban manusia sepanjang sejarah. Jika manusia menyadari keterbatasan kemampuan, ingatan, persepsi, personalitas, dan motivasi, "perluasan pemikiran" teisme kognitif mampu membantu manusia mengevaluasi, mengoordinasi, dan merevitalisasi sesuatu dalam konteks masyarakat modern. Dalam lingkungan baru ini, teknologi komunikatif mengarahkan kesadaran manusia melalui diversi pengalaman dan tanggung jawab yang tidak terjadi sebelumnya, terjadi perubahan sosial yang jauh melampaui evolusi biologis, dan kecenderungan menjadi faksionalisasi.

Sekulerisasi ternyata tidak hanya mendapat tantangan berupa menguatnya peran agama di berbagai tempat, tetapi juga karena faktor sosio-demografi. Studi yang dilakukan Kaufmann *et al.* (2010) dengan melakukan melakukan proyeksi komposisi agama kohort di AS, menyimpulkan bahwa terdapat perbedaan dalam hal fertilitas, migrasi, transmisi agama antargenerasi, dan perpindahan agama di antara 11 kelompok etno-religi. Jika fertilitas dan migrasi cenderung berlanjut, Katolik Spanyol mengalami pertumbuhan cepat dari 10% hingga 18% dari penduduk Amerika antara 2003 dan 2043. Protestan diproyeksikan menurun dari 47% menjadi 39% pada periode yang sama. Katolikisme muncul sebagai agama terbesar di antara kohort komponen penduduk termuda. Protestan liberal menurun secara relatif terhadap kelompok lain karena rendahnya fertilitas dan kematangan struktur penduduk berdasarkan umur disebabkan turunya proporsi orang Yahudi. Rendahnya fertilitas sekuler Amerika dan religiusitas imigran mengakibatkan ancaman kekuatan sekulerisasi.

DAFTAR PUSTAKA

Abdel-Khalek, Ahmed M. 2006. Happiness, Health, and Religiosity: Significant Relations. *Mental Health, Religion & Culture*. 9(1): 85–97.

Abbot, Pamela, Claire Wallace, and Melissa Tyler. 2005. *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*. Third Edition. Oxon: Routledge.

Adamczyk, Amy & Cassady Pitt. 2009. Shaping Attitudes About Homosexuality: The Role of Religion and Cultural Context. *Social Science Research.* 38: 338–351.

Ading, Carmella E., Chua Bee Seok, Shazia Iqbal Hashmi, and Ismail Maakip. 2012. Religion and Gender Differences in Stress, Happiness, and Life Satisfaction. *Southeast Asia Psychology Journal.* 1: 46–55.

Agbaje, Adigun. 2013. Travails of the Secular State: Religion, Politics, and the Outlook on Nigeria's Third Republic. *The Journal of Commonwealth & Comparative Politics*. 28 (3): 288–308.

Aghili, Mojtaba & Kumar, G. Venkatesh. 2008. Relationship Between Religious Attitude and Happiness among Professional Employees. *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*. Special Issue. 34: 66–69.

Ahmed, Akbar S. 1992. *Postmodern and Islam: Predicament and Promise*. London and New York: Routledge.

Akintan, Oluwatosin Adeoti. 2013. Traditional Religious Festivals and Modernity: A Case Study of Female-Oriented Cults Annual Festivals in Ijebuland of South Western Nigeria. *International Journal of Humanities and Social Science*. 3(9): 267–276.

Almgen, Gunnar. 2000. “Community” In Edgar F. Borgatta and Rhonda J.V. Montgomerry (eds). *Encyclopedia of Sociology.* Second Edition. New York: Macmillan Reference USA.

Alon, Ilan & Chase, Gregory. 2005. Religious Freedom and Economic Prosperity. *Cato Journal*. 25(2): 399–406.

Amarasingam, Amarnath. 2008. Foucault, Discipline and the Self: Exploring Mary's Relationship with God in The Nativity Story. *Journal of Religion and Film*. 12 (1): 1–6.

Amir, Ahmad N., Abdi O. Shuriye, dan Ahmad F. Ismail. 2012. Muhammad Abduh's Contributions to Modernity. *Asian Journal of Management Sciences and Education*. 1(1): 163–175.

Amoah, Jewel & Bennett, Tom. 2008. The Freedoms of Religion and Culture Under the South African Constitution: do Traditional African Religions Enjoy Equal Treatment? *Journal of Law & Religion*. 24:1–20.

Anderson, Gina, Rebecca Fredrickson, & Elizabeth Cyr. 2012. Navigating the Iceberg: Adolescent Perspectives of Religion and Cultural Identity in the Classroom. *The Journal of Multiculturalism in Education*. 8: 1–24.

Andreski, S. 1984. *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy, and Religion*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Anjum, Tanvir. 2011. Be Hell for Those Who Call Me Saiyyid”. Social Stratification among the South Asian Muslims and the Sufi Worldview. *Pakistan Journal of History and Culture*. 32 (2): 43–78.

Anwar, Etin. 2006. *Gender and Self in Islam*. First published. London & New York: Routledge.

Arndt, Marlene & de Bruin, Gideon. 2006. Attitudes Toward Lesbians and Gay Men: Relations with Gender, Race, and Religion among University Students. *PINS*. 33: 16–30.

Argyle, Michael. 2006. *Religious Behavior*. London and New York: Routledge.

Audretsch, David B., Werner Boente, and Jagannadha Pawan Tamvada. 2007. Religion And Entrepreneurship. *Jena Economic Research Papers 2007-075.* Jena: Friedrich-Schiller-University Jena and Max-Planck-Institute of Economics.

Aune, Kristin, Sonya Sharma, & Giselle Vincett. 2008. Being Seen by Many Eyes: Muslim Imigrant Women in the United States. In Garbi Schmidt

(ed.). *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Hampshire and Burlington: Ashgate.
Aune, Kristin. 2008. Evangelical Christianity and Women's Changing Lives. *European Journal of Women's Studies*. 15(3): 277–294.
Baffelli, Erica. 2007. Mass Media and Religion in Japan: Mediating the Leader's Image. Westminster Papers in Communication and Culture. University of Westminster, London. 4(1): 83–99.
Bahar, Mehri. 2010. Religious Identity and Mass Media: The Situation of Women in Iranian Cinema Following the Islamic Revolution. *Journal Media and Communication Studies*. 2(6): 144–153.
Balzer, Marjorie Mandelstam. 2007. Construction Sites at the Juncture of Religion
and Gender. *Religion*. 37: 175–183.
Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Barker, J. Paul. 2012. Re-Thinking Secularism: Religion in Public Life in Turkey. *Turkish Journal of Politics*. 3(1): 5–19.
Basten, Christoph & Frank Betz. 2011. Marx Vs. Weber does Religion Affect Politics and the Economy? Working Paper Series No. 1393/October. Frankfurt: European Central Bank.
Baucal, Aleksandar & Tania Zittoun. 2013. Religion as Dialogical Resource: A Socio-cultural Approach. *Integr Psych Behav*. 47: 207–219.
Bazzi, Emad. Islam's Unique Enounter with Modernity: Intellectual Discourse and Political Project. *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2(1): 23–29.
Beard, T. Randolph, Robert B. Ekelund, Jr., George S. Ford, Ben Gaskins, and Robert D. Tollison. 2013. *Politics and Religion*. 10: 1–25.
Beckford, James. 2006. Religion. In Bryan S. Turner (ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Becker, G. S. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Benedict, Burton. 1962. Stratification in Plural Societies. *American Anthropologist*. 64: 1235–1246.

Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. In Peter L. Berger (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* Miami: William B. Eerdmans.

______. 2001. Reflection on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*. 62(4): 443–454.

______. 2007. Introduction. In Nancy T. Ammerman (ed.). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives.* New York: by Oxford University Press, Inc.

______. 2012. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Sociology* 49: 313–316.

Bergman, Manfred Max, & Dominique Joye. 2005. *Comparing Social Stratification Schemata: CAMSIS, CSP-CH, Goldthorpe, ISCO-88, Treiman, and Wrigh*. Cambridge Studies in Social Research, No. 10. SSRG Publications.

Bernal, Jose Luis. 2005. Documents and Debates: Parental Choice, Social Class and Market Forces: the Consequences of Privatization of Public Services in Education. *Journal of Education Policy*. 20(6): 779–792.

Besen, Yasemin & Gilbert Zicklin. 2007. Young Men, Religion and Attitudes Towards Homosexuality. *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*. 1(3): 250–266.

Besser, Terry L. 2011. A Test of Nordic Exceptionalism The Association of Ethnic Heritage and Religion with Social Capital and Civic Engagement in Small U.S. Towns. *Journal of Religion & Society*. 13: 1–21.

Beyer, Peter. 2001. Contemporary Social Theory as it Applies to the Understanding of Religion in Cross-Cultural Perspective. In Richard K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden-Oxford-Victoria:Blackwell Publishing Ltd.

______. 2006. Globalization. In Helen Rose Ebaugh (ed.). *Handbook of Religion and Social Institutions*. New York: Springer.

______.2011. Religious Pluralization and Intimations of a Post-Westphalian Condition in a Global Society. Patrick Michel Enzo Pace (ed.). *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 2: Religion and Politics. Leiden & Boston: Koninklijke Brill NV.

Bhasin, Veena. 2008. Social Change, Religion, and Medicine among Brokpas of Ladakh. Religious Leaders, Mediated Authority, and Social Change. *Ethno-Med.*, 2(2): 77–102.

Billings, Dwight B. 1990. Religion as Opposition: A Gramscian Analysis. *The American Journal of Sociology*. 96(1): 1–31.

Binzel, Christine & Jean-Paul Carvalho. 2013. *Education, Social Mobility, and Religious Movements: A Theory of the Islamic Revival in Egypt.* Bonn: IZA Discussion Paper No. 7259 March 2013.

Boaz, Franz. 1962. *Anthropology And Modern Life*. New York: The W. Norton & Company Inc.

Bortolini, Matteo. 2012. The Trap of Intellectual Success: Robert N. Bellah, the American Civil Religion Debate and the Sociology of Knowledge. *Theor Soc*. 41: 187–210.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.

______. 1985. The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society.* 14 (6): 723–744.

Brekke, Torkel. 2009. The Concept of Religion and the Debate on the Rights of Women in the Constitutional Debates of India. *Nordic Journal of Religion and Society.* 22 (1): 71–85.

Brown, Cody. 2007. The New Terrorism Debate. *Alternative: Turkish Journal of International Relations*. 6(3/4): 28–43.

Brown, R. Khari, Angela Kaiser, & Anthony Daniels. 2010. Religion and the Interracial/Ethnic Common Good. *Journal of Religion & Society*. 12: 1–17.

Bukhari, Farah Yasmin, & Muhammad Ramzan. 2013. Gender Discrimination: a Myth or Truth Women Status in Pakistan. *IOSR Journal of Business and Management (IOSR-JBM)*. 8(2): 88–97.

Byfield, Cheron. 2008. The Impact of Religion on the Educational Achievement of Black Boys: A UK and USA Study. *British Journal of Sociology of Education*. 29 (2): 189–199.

Campbell, John. 1999. Nationalism, Ethnicity, and Religion: Fundamental Conflicts and the Politics of Identity in Tanzania. *Nations and Nationalism*. 5 (l): 105–25.

Candland, Christopher. 2000. Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia. *Policy Sciences*. 33: 355–374.

Carrette, Jeremy R. 2000. *Foucault and Religion: Spiritual corporality and Political Spirituality*. London dan New York: Routledge.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

Castelli, Elizabeth A. 2010. What's the Difference? Religion and the Question of Theory. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 21(1): 124–136.

Chaudhuri, Sumita. 2009. Sharing Culture: Integration, Assimilation and Interaction in the Indian Urban Context. In Giuliana B. Prato (ed.). *Beyond Multiculturalism Views from Anthropology*. Surrey: Ashgate Publishing Limited.

Cheong, P.H. 2011. Religious Leaders, Mediated Authority and Social Change. *Journal of Applied Communication Research*. 39 (4): 452–454.

Chiappari, Christopher L. 1970. Conceptual Dichotomies and Cultural Realities: Gender, Work, and Religion in Highland Guatemala. *Anthropology of Work Review.* 12 (3): 14–21.

Chrulew, Mattew. 2010. The Pauline Ellipsis in Foucault's Genealogy of Christianity. *JCRT.* 11 (1): 1–15.

Cladis, Mark S. 2006. Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's "History and Religion in the Modern Age". *History and Theory*. 45: 93–103.

Clark, Andrew E. & Lelkes Orsolya. 2009. *Let us Pray: Religious Interactions in Life Satisfaction*. Working Paper No. 01. Paris: Paris-Jourdan Sciences Economiques Laboratoire D'economie Appliquée – INRA.

Clark, Christina A. 2009. To Kneel or Not to Kneel Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual. *Journal of Religion & Society*. Supplement Series 5.

Clark, Lynn Schofield. 2006. Introduction to a Forum on Religion, Popular Music, and Globalization. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 45(4): 475–479.

Cline, Krista M. C. & Kenneth F. Ferraro. 2006. Does Religion Increase the Prevalence and Incidence of Obesity in Adulthood? *Journal for the Scientific Study of Religion.* 45(2): 269–281.

Cooper, Barry. 2004. *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*. Columbia: University of Missouri University of Missouri Press.

Cosgel, Metin, and Thomas J. Miceli. 2009. State and Religion. *Journal of Comparative Economics.* 37(3): 402–416.

Carrette, Barbara. 2000. *Culture, Gender, and Human* Rights. In Lawrence E Harrison and Samuel P Huntington (eds). *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.

Crump, Thomas. 1990. *The Anthropology of Numbers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cuff, E.C., W.W.Sharrock, and D.W. Francis. 2006. *Perspectives in Sociology*. London & New York: Routledge.

Dagkas, Symeon & Afroditi Stathi. 2007. Exploring Social and Environmental Factors Affecting Adolescents Participation in Physical Activity. *European Physical Education Review*. 13(3): 369–384.

Dahinden, Urs, Carmen Koch, Vinzenz Wyss, & Guido Keel. 2011. Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media. *Journal of Empirical Theology*. 24: 197–208.

Das, Enny, Brad J. Bushman, Marieke D. Bezemer, Peter Kerkhof, and Ivar E. Vermeulen. 2009. How Terrorism News Reports Increase Prejudice Against Outgroups: A Terror Management Account. *Journal of Experimental Social Psychology.* 45: 453–459.

Davie, Grace. 1998. "Sociology of Religion" In William H. Swatos Jr. (ed.). *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, California: Altamira Press.

Day, Katherine. 2003. The Renaissance of Community Economic Development among African-American Churches in the 1990s. In Richard K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden-Oxford-Melbourne-Berlin: Blackwell Publishing Ltd.

Denison, Barbara Jones. 2011. Introduction. In Barbara Jones Denison (ed.). *History, Time, Meaning and Memory in The Sociology of Religion*. Leiden and Boston: Koninklijke Brill NV.

Desmond, Scott A., Sarah E. Soper, & Rachel Kraus. 2011. Religiosity, Peers, and Delinquency: Does Religiosity Reduce the Effect of Peers on Delinquency? *Sociological Spectrum*. 31: 665–694.

de Soysa, Indra & Ragnhild Nordas. 2007. Islam's Bloody Innards? Religion and Political Terror, 1980–2000. *International Studies Quarterly*. 51: 927–943.

Dillon, Michele. 2003. "The Sociology of Religion in Late Modernity". In Michele Dillon (ed.). *Hand Book of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels.* Bruxelles: Peter Lang.

Drezgic, Rada. 2010. Religion, Politics, and Gender in the Context of Nation-State Formation: the Case of Serbia. *Third World Quarterly*. 31(6): 955–970.

Drogus, Carol Ann. 1994. Religious Change and Women's Status in Latin America: A Comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches. Working Paper No. 205. March 1994. The Hellen Kellog Institute for International Studies.

Duff, Nancy J. 1997. Vocation, Motherhood, and Marriage. In Jane Dempsey Douglass and James F. Kay (eds.). *Women, Gender, and Christian Community*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

Edge, Peter W. 2010. Hard Law and Soft Power: Counter-Terrorism, The Power of Sacred Places, and the Establishment af an Anglican Islam. *Rutgers Journal of Law & Religion.* 12: 359–381.

Edward, Ian. 2003. Derrida's (Ir)religion: A Theology (of Différance). *Janus Head.* 6(1): 142–153.

Eglitis, Daina Stukulus. 2005. "Enchantment/Disenchanment". Dalam George Ritzer dan Barry Smart. *Handbook of Social Theory*. California, London, & New Delhi: Sage Publications.

Eisenstadt, S.N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Part I. Leiden & Boston: Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Ellison, Christopher G. & Jeffrey S Levin. 1998. The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions. *Health Education & Behavior*. 25(6): 700–720.

Engler, Steven. 2003. Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu. *Cultural Studies*. 1 7 (3/4): 445–467.

Ferraro, Kenneth F. & Jerome R Koch. 1994. Religion and Health among Black and White Adults: Examining Social Support and Consolation. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 33(4): 362–375.

Flanagan, Kieran. 2001. Introduction. In Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.). *Virtue Ethics and Sociology*. Hampshire & New York: Palgrave Publisher ltd.

Flere, Sergej & Miran Lavri'c,. 2007. Operationalizing the Civil Religion Concept at a Cross-Cultural Level. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 46(4): 595–604.

Flere, Sergej. 2012. Religious Capital and Religious Rewards: A Study in the Economics of Religious Life. *Pan Economicus*. 1: 117–127.

Finke, Roger & Rodney Stark. 1988. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review.* 53: 41–49.

Fominaya, Cristina Flesher. 2010. Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates. *Sociology Compass*. 4 (6): 393–404.

Foucault, Michel. 2010. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated from the French by Richard Howard. New York: Vintage Books, A Division Of Random House.

Fox, Jonathan. 2006. World Separation of Religion and State Into the 21st Century. *Comparative Political Studies*. 39(5): 537–569.

______. 2010. The Future of Civilization and State Religion Policy. *Futures* 42: 522–531.

Furseth, Inger and Pal Repstad. 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot and Burlington: Ashgate Publising Limited.

Frazer, Sir James. 2002. Preface. In Bronislaw Malinowski. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Quinea*. London: Routledge.

Gaillard, Gerald. 2004. *The Routledge Dictionary of Anthropology*. Translate by: Peter James Bowman. London & New York: Routledge.

Ganon, Thomas M. 1981. Sociology of Religion in the U.S. *Japanese Journal of Religious Studies*. 8 (3-4): 261–273.

Ganzevoort, R.Ruard, Mark van der Laan, and Erik Olsman. 2011. Growing Up Gay and Religious. Conflict, Dialogue, and Religious Identity Strategies. *Mental Health, Religion, and Culture*. 14(3): 209-222.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*: Selected Essays. New York: Basic Book Inc. Publisher.

Gelles, R., & Levine, A. 1999. *Sociology: An Introduction* (6th ed). McGraw-Hill.

Giesen, Bernhard & Daniel Sûber. 2005. Robert N. Bellah. In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Sciences*. Vol I. California, London & New Delhi: Sage Publication.

Glassman, Jacob & Jacob Neusner. 1996. Theology and Secularism in the Trivialization and Personalization of Religion in the West. *Zygoon*. 31(2): 157–207.

Goldkind, Victor. 1965. Social Stratification in the Peasant Community: Redfield's Chan Kom Reinterpreted. *American Anthropologist*. 67(4): 863–884.

Graham, Elaine. 2009. Health, Wealth, or Wisdom? Religion and the Paradox of Prosperity. *International Journal of Public Theology*. 3: 5–23.

Gresch, Nora & Brigit Sauer. 2012. Politics, Religion, and Gender. Governing Muslim Body Covering in Europe. *Antropologija.* 12(2): 169–183.

Grier, Robin. 1997. The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 Former Colonies. KYKLOS. 50(1): 47–62.

Grondona, Mariano. 2000. *A Cultural Typology of Economic Development Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. In Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington (editors). New York: Basic Books.

Guiso, Luigi, Paola Sapienza, & Luigi Zingales. 2003. People's Opium? Religion and Economic Attitudes. *Journal of Monetary Economics*. 50: 225–282.

Hadden, Richard W. 1997. *Sociological Theory An Introduction to Classical Tradition*. Ontario: Broadview Press.

Hagedorn, Ludger. 2010. Auto-Immunity or Transcendence: A Phenomenological Re-consideration of Religion with Derrida and Patoka. In Jonna Bornemark & Hans Ruin (eds.). *Phenomenology and Religion: New Frontiers.* Huddinge: Södertörn University.

Halvorson, Sarah J. 2005. Growing Up in Gilgit: Exploring the Nature of Girlhood in Northern Pakistan. In Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds.). *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*. New York: The Guilford Press.

Hamilton, Malcom. 2001. *The Sociology of Religion: Theoritical dan Comparative Perspective*. Second Edition. London and New York: Routledge.

Hamlin, Cynthia Lins, & Robert J. 2006. The Return of the Native: A Cultural and Social-Psychological Critique of Durkheim's Suicide Based on the

Guarani-Kaiowa´ of Southwestern Brazil. *Sociological Theory*. 24(1): 42–57.

Hansen, Bradley A. & Mary Eschelbach Hansen,. 2008. Religion, Social Capital, and Business Bankruptcy in the United States, 1921–1932. *Working Paper Series.* Washington: American University.

Hassan, Nurhidayah. 2013. Developing an Analytical Framework on Social Cohesion in Singapore Reflections from the framing of social cohesion debates in the OECD and Europe. Singapore: *EUC Working Paper No. 17.*

Harrison, Lawrence. E. 2000. Promoting Progressive Cultural Change. In Lawrence E Harrison and Samuel P Huntington (eds.). *Culture Matters: How Values shape Human Progress*. New York: Basic Books.

Haryanto, Sindung. 2010. Konstruksi Gender dan Kesehatan Reproduksi di Kalangan Remaja Pondok Pesantren. *Dialektika*. 5(1): 85–99.

_______. 2011. *Sosiologi Ekonomi*. Yogyakarta: Aruzz Media.

_______. 2012. *Spektrum Teori Sosial: dari Struktural Fungsional hingga Postmodern*. Yogyakarta: Aruzz Media.

_______. 2013. *Dunia Simbol Orang Jawa*. Yogyakarta: Kepel Press.

_______. 2014. *Edelweiss van Jogja: Pengabdian para Abdidalem Keraton Yogyakarta dalam Perspektif Sosiofenomenologi*. Yogyakarta: Kepel Press.

Hawkins, M. J. 1979. Comte, Durkheim, and the Sociology of Primitive Religion. *Sociological Review*. 27(3): 429–446.

Hayes, Bernadette C. & Ian McAllister. 1995. Social Class, Class Awareness, and Political Beliefs in Northern Ireland and the Republic of Ireland. *The Economic and Social Review*. 26(4): 349–368.

Heath, W.C., MS. Waters, & J.K. Watson. 1995. Religion and Economic Welfare: An Empirical Analysis of State per Capita Income. *Journal of Economic Behavior and Organization*. 27: 129–142.

Hechter, Michael & Satoshi Kanazawa. 1997. Sociological Rational Choice Theory. *Annual Review Sociology*. 23: 191–214.

Heckarthorn, Douglas. 2001. Sociological Rational Choice. In George Ritzer and Barry Smart. *Handbook of Social Theory*. California, London, & New Delhi: Sage Publication.

Heinemann, Friedrich & Friedrich Schneider. 2012. Religion and the Shadow Economy. Discussion Paper No. 11-038. Mannheim: ZEW Mannheim.

Helly, Denise. 2006. Diaspora: History of an idea. In Haideh Moghissi (ed.) *Muslim Diaspora: Gender, Culture, and Identity*. Oxon and New York: Routledge.

Henne, Peter S. 2012. The Ancient Fire: Religion and Suicide Terrorism. *Terrorism and Political Violence*. 24: 38–60.

Hjarvard, Stig. 2011. The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media, and Social Change. *Culture and Religion*. 12(2): 119–135.

Hodgson, Geoffrey M. 2012. On the Limits of Rational Choice Theory. *Economic Thought.* 1: 94–108.

Hogg, Michael A, Janice R. Adelman, and Robert D. Blagg. 2010. Religion in the Face of Uncertainty: An Uncertainty-Identity Theory Account of Religiousness. *Personality and Social Psychology Review*. 14(1): 72–83.

Homan, Kristin J. & Chris J. Boyatzis. 2009. Body Image in Older Adults: Links with Religion and Gender. *Journal of Adult Development*. 16: 230–238.

Hopkins, Nick. 2011. Religion and Social Capital: Identity Matters. *Journal of Community & Applied Social Psychology*. 21: 528–540.

Horton, Anne L. & Judith A. Williamson, eds. 1988. *Abuse and Religion: When Praying Isn't Enough*. New York, NY: D.C. Heath and Company.

Horton, Paul B. & Cherster L. Hunt. 1999. *Sosiologi*. Jilid 1. Jakarta: Erlangga.

Hossain, M. Intekhab. 2013. Social Stratification and Muslim Society: Some Empirical Observations on West Bengal. *A Social Science Journal*. 6(1): 83–99.

Hunter, A.G., C. A. Friend, Williams-Wheeler M., & A. C. Fletcher. 2012. Race, Gender, and Religious Differences in the Social Networks of Children and their Families. *Youth & Society*. 44: 450–475.

Iannaccone, L. R. 1990. Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion.*

______. 1994. Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology*. 99(5): 1180–1211.

______. 1995. Voodoo Economics? Reviewing in the Rational Choice Approach to Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 34(1): 76–89.

______.1997. Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. In Lawrence A. Young (ed.). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

______. 1998. Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*. 36: 1465–1496.

______. 2006. Economy. In Helen Rose Ebaugh (ed.). *Handbook of Religion and Social Institutions*. New York: Springer.

Iannaccone, L., Roger Finke, & Rodney Stark. 1997. Deregulating Religion: the Economics of Church and State. *Economic Inquiry*. 35: 350–364.

Ibrahim, Murtala. 2013. The Rise and Proliferation of New Religious Movements (NRMs) in Nigeria. *International Journal of Humanities and Social Science.* 3(15): 181–190.

Iceland, John & Rima Wilkes. 2006. Does Socioeconomic Status Matter? Race, Class, and Residential Segregation. *Social Problems*. 53 (2): 248–273.

Imai, Lynn & Michele J. Gelfand. 2009. Interdisciplinary Perspectives on Culture, Conflict, and Negotiation. In Rabi S. Bhagat and Richard M. Steers (eds.). *Cambridge Handbook of Culture, Organizations, and Work*. Cambridge: Cambridge University Press.

Inglehart, Ronald. 2000. Secularization as the Decline of Moral Order. In Lawrence E Harrison and Samuel P Huntington (eds.). *Culture Matters: How Values shape Human Progress*. New York: Basic Books.

Jacobs, Janet L. 1991. Gender and Power in New Religious Movements: a Feminist Discourse on the Scientific Study of Religion. *Religion*. 21(3): 45–356.

Jackson, P. 2008. Pierre Bourdieu, the "Cultural Turn" and the Practice of International History. *Review of International Studies*. 34 (1): 155–181.

Johnson, Doyle Paul. 2007. The Theoretical Trajectory. In Anthony J. Blasi (ed.). *American Sociology of Religion*. Leiden and Boston: Koninklijke Brill NV.

______. 2008. *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach*. Texas Tech. University, Texas: Springer.

Junjie, M.N. 2011. The Threat of Jihad Terrorism. *Pointer: Journal of Singapore Armed Force*. 39(4): 9–14.

Kalmijn, Matthijs & Gerbert Kraaykamp. 2007. Social Stratification and Attitudes: a Comparative Analysis of the Effects of Class and Education in Europe. *The British Journal of Sociology*. 58(4): 547–576.

Katz-Gerro, Tally, Sharon Raz, & Meir Yaish. 2009. How do Class, Status, Ethnicity, and Religiosity Shape Cultural Omnivorousness in Israel? *Journal of Cultural Economic*. 33: 1–17.

Kaufmann, Eric, Vegard Skirbekk, & Anne Goujon. 2010. Secularism, Fundamentalism, or Catholicism? The Religious Composition of the United States to 2043. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 49(2): 293–310.

Kawabata, Akira & Takanori Tamura. 2007. Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 12: 999–1019.

Keskin, Tugrul. 2011. *The Sociology of Islam: Secularism, Economy, and Politics*. Reading: Ithaca Press.

Khan, M. A. Muqtedar. 2005. American Muslims and the Rediscovery of America's Sacred Ground. In Barbara A. McGraw & Jo Renee Formicola (eds.). *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground*. Texas: Baylor University Press.

Kilp, Alar. 2011. Religion in The Construction of the Cultural 'Self' and 'Other'. *ENDC Proceedings*. 14: 197–222.

Kluver, Randolph & Pauline Hope Cheong. 2007. Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore. *Journal of Computer-Mediated Communication.* 12: 1122–1142.

Knippenberg, Hans. 2006. The Changing Relationship Between State and Church/Religion in the Netherlands. *GeoJournal.* 67: 317–330.

Knoblauch, Hubert. 2007. The Sociology of Religion and the "Desecularisation of Society". Revista Lusófona De Ciência Das Religiões. 6(11): 247–256.

Kohler, Pierre. 2012. Education, Gender, Religion, Politics: What Priorities for Cultural Integration Policies in Switzerland? Geneva: Graduate Institute of International and Development Studies. *Working Paper.* No. 06/2012.

Kong, Lily. 2001. Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity. *Progress in Human Geography*. 25 (2): 211–233.

Kopelowitz, Ezra & Matthew Diamond. 1998. Religion that Strengthens Democracy: An Analysis of Religious Political Strategies in Israel. *Theory and Society.* 27: 671–708.

Kopko, Kyle C. 2012. Religious Identity and Political Participation in the Mennonite Church USA. *Politics and Religion*. 5: 367–393.

Kozlovic, Anton Karl. 2004. The Structural Characteristics of the Cinematic Christ-figure. *Journal of Religion and Popular Culture*. 8: 2–30.

Langer, Beryl. 2008. "Emile Durkheim" dalam Peter Beilharz (ed.). *Teori-teori Sosial*. Terjemahan Sigit Jatmiko. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lapidus, Ira M. 1997. Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 40(4): 444–460.

Lechte, John. 2005. "Louis Althusser". In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Theory.* Vol. II. California, London, & New Delhi: Sage Publication.

Lemich, Jon A. 2005. Chronology of Social Theory. In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Theory.* Vol. II. California, London, & New Delhi: Sage Publication.

Lenshie, Nsemba Edward & Johnson Abel. 2012. Religious Fundamentalism and Problem of Normlessness: Issues in Value System in Nigeria. *Global Journal of Human Social Science.* 12(9): 43–53.

Leung, Kwok & Soon Ang. 2009. Culture, Organizations, and Institutions: an Integrative Review. In Rabi S. Bhagat & Richard M. Steers (eds.). *Cambridge Handbook of Culture, Organizations, and Work.* Cambridge: Cambridge University Press.

Levin, Shana. 2004. Perceived Group Status Differences and the Effects of Gender, Ethnicity, and Religion on Social Dominance Orientation. *Political Psychology*. 25(1): 31–48.

Levitt, Peggy. 2007. Redefining the Boundaries of Belonging the Transnationalization of Religion. In Nancy T. Ammerman (ed.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.

Liao, Chao-Chih. 2005. Women and Men: Languages and Religion in Taiwan. In Allyson Jule (ed). *Gender and the Language of Religion*. Hampshire and New York: Palgrave.

Lindman, Janet Moore. 2010. Women, Gender, and Religion in the Early Americas. *History Compass*. 8(2): 197–211.

Lough, Joseph W. H. 2006. *Weber and the Persistence of Religion: Social Theory, Capitalism, and the Sublime*. London and New York: Routledge.

Loveland, Matthew T. 2003. Religious Switching: Preference Development, Maintenance, and Change. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 42(1): 147–157.

Loy, David R. 1997. The Religion of the Market. *Journal of the American Academy of Religion*. 65(2): 275–290.

Lukens-Bull, Ronald. 2005. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York & Hampshire: Palgrave Macmillan.

Lusthaus, Jonathan. 2011. Religion and State Violence: Legitimation in Israel, the USA, and Iran. *Contemporary Politics*. 17 (1): 1–17.

Maclean, A. Michael, Lawrence J. Walker, & M. Kyle Matsuba. 2004. Transcendence and the Moral Self: Identity Integration, Religion, and Moral Life. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 43 (3): 429–437.

Martin, Bernice. 2003. The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion. In Richard K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, Oxford, Victoria, Berlin: Blackwell Publishing Ltd.

Mahoney, James. 2005. "Jack Goldstone". In George Rizer (ed.) *Encyclopedia of Social Sciences*. Vol 1. California, London, & New Delhi: Sage Publications.

Maltby, Lauren E, M. Elizabeth L. Hall, Tamara L. Anderson, and Keith Edwards. 2010. Religion and Sexism: The Moderating Role of Participant Gender. *Sex Roles*. 62: 615–622.

Marler, Penny Long. 2008. Religious Change in the West: Watch the Women. In Kristin Aune, Sonya Sharma and Giselle Vincent (eds.). *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Hampshire and Burlington: Ashgate Publishing Limited.

Marshall, Jill. 2008. Women's Right to Autonomy and Identity in European Human Rights Law: Manifesting One's Religion. *Res Publica*. 14: 177–192.

McCall, Corey. 2004. Autonomy, Religion, & Revolt in Foucault. *Journal of Philosophy and Scripture*. 2 (1): 7–14.

McCleary, Rachel M., & Robert J. Barro. 2003. Religion and Economic Growth Across Countries. *American Sociological Review*. 68(5): 760–781.

______. 2006. Religion and Economy. *Journal of Economic Perspectives*. 20(2): 49–72.

McCloud, Sean. 2007. From Exotics to Brainwashers: Portraying New Religions in Mass Media. *Religion Compass*. 1(1): 214–228 .

McCullough, Michael, Craig K. Enders, Sharon L. Brion, and Andrea R. Jain. 2005. The Varieties of Religious Development in Adulthood: A Longitudinal Investigation of Religion and Rational Choice. *Journal of Personality and Social Psychology*. 89(1): 78–89.

McLaughlin, Neil & Anthony J. Puddephatt. 2007. Sociology in Canada. In Patty M. Bryant (ed.). *21 Century of Sociology Reference Handbook.* California, London, & New Delhi: Sage Publications.

Merry, Sally Engle. 2001. Rights, Religion, and Community: Approaches to Violence Against Women in the Context of Globalization. *Law & Society Review*. 35 (1): 39–88.

Miedema, Siebren & Gert J. J. Biesta. 2004. Jacques Derrida's Religion with/out Religion and the Im/Possibility of Religious Education. *Religious Education*. 99(1): 23–37.

Miller, Alan S. & Rodney Stark. 2002. Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved? *American Journal Sociology*. 107(6): 1399–1423.

Miller, William L. 2011. Religion, Risk, and Legal Culture: Balancing Human Rights Against a 'War on Terror'. *British Journal of Politics and International Relations* (BJPIR). 13: 514–533.

Moaddel, Mansoor. 2002. Religion and the State: The Singularity of the Jordanian Religious Experience. *International Journal of Politics, Culture and Society.* 15(4): 527–568.

Mockabee, Stephen T. 2007. A Question of Authority: Religion and Cultural Conflict in the 2004 Election. *Political Behaviour*. 29: 221–248.

Modiri, Fateme & Taghi Azadarmaki. 2013. Gender and Religiosity. *Journal of Applied Sociology*.51 (3): 1–4.

Mohamad, Maznah. 2010. Making Majority, Undoing Family: Law, Religion, and the Islamization of the state in Malaysia. *Economy and Society*. 39 (3): 360–384.

Mohamed, Sumaya & Shadiya Buqatayan. 2011. Toward Social Change in Islam. *International Journal of Basic & Applied Sciences (IJBAS-IJENS)*. 11: 2–23.

Mojab, Shahrzad. 2006. Gender, Nation, and Diaspora: Kurdish Women in Feminist Transnational Struggles. In Haideh Moghissi (ed.). *Muslim Diaspora: Gender, Culture, and Identity.* First published. Oxon and New York: Routledge.

Momen, Moojan. 1999. *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach.* Oxford: Oneworld Publications.

Moniruzzaman, M. 2008. Jihad and Terrorism: An Alternative Explanation. Journal of Religion & Society. 10: 1–13.

Montgomery, Michael J. & Ronald G. Turner. 2013. Gender, Religion, and Prison Adjustment of Offenders. *International Journal of Arts and Commerce*. 2 (4): 149–157.

Mora, Louis Ernesto. 2011. Religious Fundamentalism and How it Relates to Personality, Irrational Thinking, and Defense Mechanisms. *Journal of Religion & Society*. 13: 1–17.

Morgan, Mary Y. 1987. The Impact of Religion on Gender-Role Attitudes. *Psychology of Women Quarterly*. 11: 301–310.

Mousa, Mohamed Ben. 2011. The Use of the Internet by Islamic Social Movements in Collective Action: The Case of Justice and Charity. *Westminster Papers in Communication and Culture*. 8(2): 154–177.

Myers, Scott M. 2004. Religion and Intergenerasional Assistance: Distinct Differences by Adult Children's Gender and Parent's Marital Status. *The Sociological Quarterly*. 45(1): 67–89.

Mwinyihaji, Esha Faki & Wanyama, Fredrick O. 2011. The Media, Terrorism, and Political Mobilization of Muslims in Kenya. *Politics and Religion*. 1 (5): 103–111.

Nagel, Barbara, Hisako Matsuo, Kevin P. McIntyre, and Nacy Morrison. 2005. Attitudes Toward Victims of Rape: Effects of Gender, Race, Religion, and Social Class. *Journal Interpersonal Violence*. 20: 725–737.

Nason-Clark, Nancy & Barbara Fisher-Townsend. 2006. Gender. In Helen Rose Ebaugh (ed). *Handbook of Religion and Social Institutions*. New York: Springer.

Nason-Clark, Nancy & Catherine Clark Kroeger. 2010. *Refuge from Abuse: Healing and Hope for Abused Christian Women*. 2nd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Naughton, Michael & Jeffrey R. Cornwall. 2009. Culture as the Basis of the Good Entrepreneur. *Journal of Religion and Business Ethics*. 1(1): 1–13.

Neumayer, Eric & Thomas Plümper. 2009. International Terrorism and the Clash of Civilizations. *British Journal of Political Science*, 39 (4): 711–734.

Nichter, Mark & Mimi Nichter. 1996. Cultural Notions of Fertility in South Asia and Their Impact on Sri Lanka Family Planning Practices. In Mark Nichter and Mimi Nichter (eds.) *Anthropology and International Health: Asian Case Studies*. London and New York: Routledge.

Nielsen, Donald A. 2005. Revolution. In George Rizer (ed.) *Encyclopedia of Social Sciences*. Vol 1. California, London, & New Delhi: Sage Publications.

Nikolko, Milana V. & Carment, David B. 2010. Social Capital Development In Multiethnic Crimea: Global, Regional and Local Constraints and Opportunities. *Caucasian Review of International Affairs*. 4 (4): 368–385.

Norenzayan, Ara, Ilan Dar-Nimrod, Ian G. Hansen, & Travis Proulx. 2009. Mortality Salience and Religion: Divergent Effects on the Defense of Cultural Worldviews for the Religious and the Non-Religious. *European Journal of Social Psychology.* 39: 101–113.

North, Charles M. & Carl R. Gwin. 2004. Religious Freedom and the Unintended Consequences of State Religion. *Southern Economic Journal*. 71 (1): 103–117.

Nwabueze, Chinenye & Emelda Ebeze. 2013. Mass Media Relevance in Combating Insecurity in Nigeria. *International Journal of Development and Sustainability*. 2(2): 861–870.

Obadia, Lionel. 2010. Globalization and the Sociology of Religion. In Bryan S. Turner (ed.). *The Sociology of Religion*. West Sussex: Blackwell Publishing Ltd.

Ocokoljic, Violeta Cvetkovska & Tatjana Cvetkovski. 2010. The Influence of Religion on the Creation of National Identity in Serbia. *Journal of Identity and Migration Studies*. 4 (2): 81–103.

Ogwo, Comfort, Ezekiel S. Asemah, & Obidike Francis Nnaemeka. 2013. Utilising the Mass Media for the Promotion of Religious Activities in Nigeria. *AFRREV IJAH: An International Journal of Arts and Humanities Bahir Dar*. 2 (1): 56–69.

Omoniyi, Tope. 2010. Introduction. In Tope Omoniyi (ed.). *The Sociology of Language and Religion: Change, Conflict, and Accommodation*. Hampshire & New York: Palgrave MacMillan.

Ottaway, Marina & Amr Hamzawy. 2011. *Protest Movements and Political Change in the Arab World*. Beirut: Carnegie Middle East Program.

Otero, Rodolfo A. 2003. The Transformation of Identity Through Possession Rituals in Popular Religion. *Religion.* 33: 249–262.

Pace, Enzo. 2007. Religion as Communication: The Canging Shape of Catholicism in Europe. In Nancy T. Ammerman (ed.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives.* New York: Oxford University Press.

Page, Sarah. 2006. *Feminism and the Third Wave: Politicising the Sociology of Religion*? Conference Proceedings—Thinking Gender—the NEXT Generation. UK Postgraduate Conference in Gender Studies 21–22 June 2006, University of Leeds, UK e-paper no.17.

Palmer, Craig T, Lyle B. Steadman, Chris Cassidy, and Kathryn Coe. 2008. Totemism, Metaphor, and Tradition: Incorporating Cultural Traditions into Evolutionary Psychology Explanations of Religion. *Zygon*. 43(3): 719–735.

Pandharipande, Rajeshwari V. 2006. Ideology, Authority, and Language Choice: Language of Religion in South Asia. In Tope Omoniyi & Joshua A. Fishman (eds.). *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins B.V.

Pankhurst, Jerry G. & Sharon K. Houseknecht. 2000. Familiy and Religion. In Borgatta, Edgar F., and Rhonda J.V. Montgomerry. (eds.). 2000. *Encyclopedia of Sociology*. Second Edition. New York: Macmillan Reference USA.

Pape, Robert A. 2003. The Strategic Logic of Suicide Terrorism. *American Political Science Review*. 97 (3): 343–361.

Parsons, Talcott. 1991. *The Social System*. New edition first published. London and New York: Routledge.

Patacchini, Eleonora & Yves Zenou. 2011. Social Networks and Parental Behavior in the Intergenerational Transmission of Religion. Discussion Paper No. 5787. Bonn: The Institute for the Study of Labor (IZA).

Paul, Gregory S. 2005. Cross-National Correlations of Quantifiable Societal Health with Popular Religiosity and Secularism in the Prosperous Democracies: A First Look. *Journal of Religion & Society*. 7: 1–17.

Peck, Dennis L. & Clifton D. Bryant. 2007. The Sociological Perspective. In Patty M. Bryant (ed.). *21 Century of Sociology Reference Handbook.* California, London, & New Delhi: Sage Publications.

Pedahzur, Leonard Weinberg Ami. 2003. Totalitarian Movements and Political Religions: Religious Fundamentalism and Political Extremism. *A Frank Cass Journal*. 4(3): 55–71.

Plant, Raymond. 2011. Religion, Identity, and Freedom of Expression. *Res Publica*. 17: 7–20.

Platteau, Jean-Philippe. 2009. Political Instrumentalisation of Religion: the Case of Islam. *Nordic Journal of Political Economy*. 35: 1–19.

Pratt, Douglas. 2006. Terrorism and Religious Fundamentalism: Prospects for a Predictive Paradigm. *Marburg Journal of Religion*. 11(1): 1–15.

Pye, Lucian W. & Mary W. Pye. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Pye, Lucian W. 1999. Civility, Social Capital, and Civil Society: Three Powerful Concepts for Explaining Asia. *Journal of Interdisciplinary History*. 29 (4): 763–782.

Ramsted, Martin. 2005. "Anthropology and the Nation State: Applied Anthropology in Indonesia" In Jan van Bremen, Eyal Ben-Ari and Syed Farid Alatas (eds.). *Asian Anthropology*. First published. London and New York: Routledge.

Raschke, Carl A. 2005. Derrida and The Return of Religion: Religious Theory After Postmodernism. *Journal for Cultural and Religious Theory*. 6(2): 1–16.

Read, Jen'an Ghazal. 2003. The Sources of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab-American Women. *Sociology of Religion*. 64(2): 207–222.

______. 2004. *Family, Religion, and Work among Arab American Women*. University of California Postprints Year. Paper 1228.

Reddig, Melanie. 2011. Power Struggle in the Religious Field of Islam: Modernization, Globalization, and the Rise of Salafism. In Tugrul Keskin

(ed.). *The Sociology of Islam: Secularism, Economy, and Politics*. Reading: Ithaca Press.

Regnerus, Mark, Christian Smith, and Melissa Fritsch. 2003. *Religion in the Lives of American Adolescents: A Review of the Literature*. A Research Report of the National Study of Youth and Religion. Number 3. Chapel Hill: National Study of Youth and Religion.

Rehman, Scheherazade S. & Hossein Askari. 2010. How Islamic are Islamic Countries? *Global Economy Journal*. 10(2): 1–37.

Reichard, Joshua D. 2011. Demassifying Religion: Futurist Interpretations of American Socioeconomic and Religious Change. *International Review of Social Sciences and Humanities*. 2(1): 222–229.

Ritzer, George. 1985. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: Rajawali Press.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2008. *Teori Sosiologi Modern*. Terjemahan: Ali Mandan. Edisi Keenam. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Rochford, E. Burke Jr. 2007. The Sociology of New Religious Movements. In Anthony J. Blasi (ed.). *American Sociology of Religion*. Leiden and Boston: Brill.

Ross, Marc Howard. 2007. *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sabet, Amr. 2005. Religion, Politics, and Social Change: A Theoretical Framework. *Journal of Social Issues*. 61(4): 761–784.

Sachedina, Abdulaziz. 2003. Globalization, Religion, and Women. *Critical Half*. 1(1): 10–13.

Salbi, Zainab. 2003. Why Might Women Support Religious Fundamentalism? *Critical Half*. 1(1): 15–19.

Samatar, Abdi Ismail. 2005. Social Transformation and Islamic Reinterpretation in Northern Somalia: The Women's Mosque in Gabiley. In Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds.). *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*. New York: The Guilford Press.

Schmeets, Hans & Saskia te Riele. 2010. A Decline of Social Cohesion in the Netherlands? Participation and Trust, 1997–2010. Paper Presented at the *International Conference on Social Cohesion and Development*. Paris, 20 January 2010.

Schwartz, Seth, Curtis S. Dunkel, & Alan S. Waterman. 2009. Terrorism: An Identity Theory Perspective. *Studies in Conflict & Terrorism*. 32: 537–559.

Sebentsov, A.E. 2011. Religion in the System of State Power. *Russian Politics and Law*.49(1): 46–56.

Segal, Robert A. 2003. Clifford Geertz's Interpretive Approach to Religion. In Stephen D. Glazier and Charles A. Flowerday. (eds.) *Selected Reading in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays*. London: Praeger.

Sen, Ragini & Wolfgang Wagner. 2009. Cultural Mechanics of Fundamentalism: Religion as Ideology, Divided Identities, and Violence in Post-Gandhi India. *Culture & Psychology*. 15(3): 299–326.

Seneviratne, Thalatha & Jan Currie. 1994. Religion and Feminism: A Consideration of Cultural Constraints on Sri Lankan Women. *Women's Studies International Forum*. 17(6): 593–607.

Shabbir, Ghulam. 2012. The Crossed Swords: Islam, Modernity and Fundamentalism. *Pakistan Journal of Islamic Research*. 10: 1–17.

Sherkat, Darren E. 2006. Politics and Social Movements. Helen Rose Ebaugh (ed.). *Handbook of Religion and Social Institutions*. New York: Springer.

Silberman, Israela, E. Tory Higgins, & Carol S. Dweck. 2010. Religion and World Change: Violence and Terrorism versus Peace. *Asia Pacific Viewpoint*. 51(1): 1–16.

Silvey, Rachel. 2005. Transnational Islam: Indonesian Migrant Domestic Workers in Saudi Arabia. In Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds.). *Geographies of Muslim Women*. New York: The Guilford Press.

Simmel, G. 1997. *Essays on Religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Simpson, John H. 2007. Globalization and the Sociology of Religion in America: Some Representative Perspectives. In Anthony J. Blasi (ed.). *American Sociology of Religion*. Leiden & Boston: Koninklijke Brill NV.

Sindhunata. 1983. *Dilema Usaha Manusia Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frakfurt*. Jakarta: Gramedia.

Smilde, David & Mattew May. 2010. *The Emerging Strong Program in the Sociology of Religion*. SSRC Working Program. New York: Social Science Research Council.

Sosis, Richard. 2009. The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program. *Journal of Cognition and Culture*. 9: 315–332.

Soulliere, Danielle M. 2010. Much Ado about Harry: Harry Potter and the Creation of a Moral Panic. *Journal of Religion and Popular Culture*. 22(1): 1–37.

Stark, Brian & Robert V Robinson. 2009. Two Approaches to Religion and Politics: Moral Cosmology and Subcultural Identity. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 48(4): 650–669.

Stark, Rodney & Laurence R. Iannaccone. 1994. 'A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe,'. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 33(3): 230–252.

Stark, Rodney & Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkely, CA: University of California Press.

Stark, Rodney. 2003. Upper Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints. *Review of Religious Research*. 45(1): 5–19.

Strassmann, Beverly I. 2000. Polygyny, Family Structure, and Child Mortality: A Prospective Study among the Dogon of Mali. In Lee Cronk, Napoleon Chagnon, William Irons (eds.). *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective.* Newyork: Aldine De Gruyter.

Stuart, Alison. 2010. Freedom of Religion and Gender Equality: Inclusive or Exclusive? *Human Rights Law Review*. 10(3): 429–459.

Sujatmiko, Iwan Gardono. 2011. Social Exclusion and Inclusion Policy in Indonesia. *International Journal of Business and Social Science*. 2(23): 186-192.

Sullins, D. Paul. 2006. Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity. *American Journal of Sociology*. 112(3): 838–880.

Sutantoputri, Novita W. & Helen M.G. Watt. 2013. Attribution and Motivation: Gender, Ethnicity, and Religion Differences among Indonesian University Students. *International Journal of Higher Education*. 2(1): 12–21.

Swidler A. 2001. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press.

Tamney, Joshep B. 2007. Budhism under Study. In Anthony J. Blasi (ed.). *American Sociology of Religion*. Leiden & Boston: Koninklijke Brill NV.

Taydas, Zeynep, Yasemin Akbaba, and Minion K. C. Morrison. 2012. Did Secularism Fail? The Rise of Religion in Turkish Politics. *Politics and Religion*. 5: 528–554.

Taylor, Steve. 2011. Sociological Research. In R. Gosling and S. Taylor (eds.) *Principles of Sociology*. London: University of London.

Terry, Paul. 2007. Clifford Geertz. In John Scott (ed.). *Fifty Key Sociologists: The Contemporary Theorists*. London and New York: Routledge.

Terwiel, Bernd. J. 2003. Social Norms and Religion in Europe and Asia. A Cultural Comparison. *Asia Europe Journal*. 1: 17–23.

Tétreault, Mary Ann. 2006. Divided Communities of Memory: Diasporas Come Home. In Haideh Moghissi (ed.). *Muslim Diaspora: Gender, Culture, and Identity*. First published. Oxon and New York: Routledge.

Thacker, Eugene. 2009. The Shadows of Atheology: Epidemics, Power, and Life after Foucault. *Theory Culture Society*. 26: 134–152.

Thomson, Ken. 1982. *Emile Durkheim*. First published. London and New York: Routledge.

Thornton, Alec, Maria T. Kerslake & Tony Binns. 2010. Alienation and Obligation: Religion and Social Change in Samoa. *Asia Pacific Viewpoint*. 51(1): 1–16.

Tole, Lise Ann. 1993. Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity. *Sociological Inquiry*. 63(1): 1–28.

Traunmüller, Richard. 2011. Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions. *European Sociological Review*. 27 (3): 346–363.

Treisman, Daniel. 2000. The Causes of Corruption: a Cross-National Study. *Journal of Public Economics*. 76: 399–457.

Tucker, Kenneth. 2002. *Classical Social Theory. A Contemporary Approach*. Malden.

Turner, Bryan S. 1993. Introduction. In Karl Lowith. *Marx Weber and Karl Marx*. London and New York: Routledge.

______. 1988. Review and Commentary: Religion and State Formation: Commentary on Recent Debates. *Journal of Historical Sociology*. 1(3): 322–333.

______. 1999. *Classical Sociology*. London "Thousand Oaks" New Delhi: SAGE Publications.

______. 2005a. Talcott Parsons's Sociology of Religion and the Expressive Revolution The Problem of Western Individualism. *Journal of Classical Sociology.* 5(3): 303–318.

______. 2006. "The Sociology of Religion". In Bryan Turner (ed.). *The Sage Handbook of Sociology*. California: Sage Publications.

______. 2010. "Introduction: Mapping the Sociology of Religion". In Bryan S. Turner (ed.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Sussex, Oxford, Malden: Blackwell Publishing Ltd.

______. 2011. *The Sociology of Religion*. California: Sage Publications.

Turner, Stephen P. 1993. Introduction: Reconnecting the Sociologist to the Moralist. In Stephen P. Turner (ed.). *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*. First Published. London and New York: Routledge.

Turner, Jonathan H. 2005b. "The Origin of Positivism: The Contribution of Auguste Comte and Herbert Spencer". In George Ritzer and Barry Smart. (eds.). *Handbook of Social Theory*.

Uchem, Rose. 2003. Overcoming Women's Subordination in the Igbo African Culture and in the Catholic Church. *CriticalHalf.* 1(1): 26–31.

Vázquez, Héctor & Graciela Rodríguez. 2009. Sosio-ethnic Interaction and Identity: Formation Among Qom-Toba in Rosario and Beyond Multiculturalism Views from Anthropology. In Giuliana B. Prato. Surey: Ashgate Publishing Limited.

van Klinken, Adriaan S. 2011. Male Headship as Male Agency: An Alternative Understanding of a "Patriarchal" African Pentecostal Discourse on Masculinity. *Religion and Gender*. 1(1): 104–124.

Verter, Bradford. 2003. Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu. *Sociological Theory*. 21(2): 150–174.

Vigilant, Lee Garth & John Williamson. 2007. "The Sociology of Socialization". In Patty M. Bryant (ed.). *21 Century of Sociology Reference Handbook.* California, London & New Delhi: Sage Publications.

Wacquant, Loic. 2012. Heart of Bourdieu. *Irish Journal of Anthropology*. 15(2): 51–53.

Walter, Maggie & Sherry Saggers. 2007. Poverty and Social Class. In Bronwyn Carson, Terry Dunbar, Richard D. Chenhall, and Ross Bailie (eds.). *Social Determinants of Indigenous Health.* New South Wales: Allen & Unwin.

Warner, R. Stephen. 2005. "Religion". In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Sciences*. Vol II. California, London & New Delhi: Sage Publication.

Watlington, Christina G. & Christopher M. Murphy. 2006. The Roles of Religion and Spirituality Among African American Survivors of Domestic Violence. *Journal Of Clinical Psychology*. 62(7): 837–857.

Watt, David Harrington. 2010. Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerous Other in American Culture. *Journal of Religion & Society*. 12: 1–14.

Weaver, Andrew. J. 1993. Psychological Trauma: What Clergy Need to Know. *Pastoral Psychology*. 41(6): 385–408.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Weller, Paul. 2001. Identity, Politics, and the Future(s) of Religion in the UK: The Case of the Religion Questions in the 2001 Decennial Census. *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 19, No. 1, 2004 pp. 3–21.

______. 2005. State(s) and Society(ies): with Particular Reference to the United Kingdom and the European Union. JIMI/RIMI. 6 (2): 271–289.

Wiktorowicz, Quintan & Karl Kaltenthaler. 2006. The Rationality of Radical Islam. *Political Science Quarterly*. 121(2): 295–319.

Williams, Rhys H. 2011. Creating an American Islam: Thoughts on Religion, Identity, and Place. *Sociology of Religion*. 72(2): 127–153.

Wilson, Bryan. 2003. Salvation, Secularization, and De-moralization Bryan Wilson. In Richard K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, Oxford, Victoria, Berlin: Blackwell Publishing Ltd.

Winkelman, Michael & Keith Bletzer. 2007. Drug and Modernization. In Conerly Casey and Robert B. Edgerton (eds.). *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Wolfinger, Nicholas H. & W. Bradford Wilcox. 2008. Happily Ever After? Religion, Marital Status, Gender, and Relationship Quality in Urban Families. *Social Forces*. 86: 1311–1337.

Woodhead, Linda. 2003. Feminism and the Sociology of Religion from Gender-blindness to Gendered Difference. In Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion.* Malden, Oxford, Victoria, Berlin: Blackwell Publishing Ltd.

Wrench, Jason S., Michael W. Corrigan, James C. McCroskey, & Narissra M. Punyanunt-Carter. 2006. Religious Fundamentalism and Intercultural Communication: The Relationships Among Ethnocentrism, Intercultural Communication Apprehension, Religious Fundamentalism, Homonegativity, and Tolerance for Religious Disagreements. *Journal of Intercultural Communication Research*. 35 (1): 23–44.

Wu, Bingbing. 2007. Secularism and Secularization in the Arab World. *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. 56 (1): 55–65.

Yeld, E.R. 1960. Islam and Social Stratification in Northern Nigeria. *The British Journal of Sociology*. 11 (2): 112–128.

Yusuf, Lamidi. 2013. Influence of Gender and Cultural Beliefs on Women Entrepreneurs in Developing Economy. *Scholarly Journal of Business Administration*. 3(5): 117–119.

Zald, Mayer N. 1983. Theological Crucibles: Social Movments in and of Religion. Michigan: Center for Research on Social Organization University of Michigan.

Zuckerman, Phil. 2002. The Sociology of Religion of W.E.B. Du Bois. *Sociology of Religion*. 63(2): 239–253.

______. 2009. Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions. *Sociology Compass*. 3(6): 949–971.

Index

A

B

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

BIOGRAFI PENULIS

Sindung Haryanto, lahir di Temanggung, Jawa Tengah pada 23 Juli 1964. Pada 1987 penulis menyelesaikan S-1 Sosiologi UGM dengan predikat *cum laude*. Pada 1991 penulis melanjutkan studi S-2 Sosiologi UGM hingga 1995, kemudian pada 2012 menyelesaikan pendidikan S-3 program studi Ilmu-Ilmu Sosial di Universitas Airlangga, Surabaya dengan predikat *cum laude*.

Sejak 1988 penulis mengabdikan dirinya dengan menjadi dosen di Universitas Lampung. Selain mengajar, penulis aktif di beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) di Bandar Lampung sebagai koordinator riset dan program. Di antara buku-buku yang pernah ditulisnya ialah *Tanah Lampung*: *Perjuangan dan Pergerakan Petani*, *Sosiologi Ekonomi*, *Spektrum Teori Sosial: dari Struktural Fungsional hingga Postmodern*, *Dunia Simbol Orang Jawa*, dan *Edelweiss van Jogja*: *Pengabdian para Abdildalem Keraton Yogyakarta dalam Perspektif Sosiofenomenologi*. Selain itu, penulis aktif menulis di beberapa jurnal ilmiah.